34095

ZUR FRAGE NACH DEM EINFLUSS DES BABYLONISCH-ASSYRISCHEN AUF DIE RELIGIÖSE TERMINOLOGIE DER HEBRÄER.

EINE KRITISCHE UNTERSUCHUNG
ZU 35 ALTTESTAMENTLICHEN HAUPTBEGRIFFEN.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

EINER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT ZU TÜBINGEN

AGAD. LUTHERAN. BIBL.

VORGELEGT

VON

RUDOLF FRANCKH
LIC. THEOL., PASTOR IN ORANIENBURG.

GÖTTINGEN.
DRUCK DER UNIV.-BUCHDRUCKEREI VON E. A. HUTH.
1908.

Diss. Tübingen
1908.

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen.
Referent: Professor Dr. Seybold.
9. Juli 1908.

MEINEN LIEBEN ELTERN.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547017_0140

Vorwort.

Die Frage, wieweit Israel in seiner Kultur Babel gegenüber abhängig oder selbständig sei, hat das wissenschaftliche Interesse der Gegenwart. Diese Frage wird nicht ohne weiteres durch ein Gesamturteil entschieden, sondern nur aufgrund einer Reihe von Einzeluntersuchungen beantwortet werden können. Eine derartige Einzeluntersuchung auf dem Gebiete der religiösen Terminologie möchte die folgende Arbeit sein. Es soll geprüft werden, inwieweit die religiösen Termini der Hebräer mit denjenigen der Assyrer-Babylonier sprachlich übereinstimmen, und wie etwa die vorhandene Übereinstimmung sich am wahrscheinlichsten erklären läßt. Die 35 Termini sind innerhalb der Gruppen »Heilige Namen, Heiliger Ort, Heilige Zeit, Heilige Handlungen, Sonstiges« alphabetisch geordnet. Bei der Auswahl der behandelten Worte wird das subjektive Urteil nicht ganz auszuschalten sein. Ein kurzer Schlußabschnitt stellt das Ergebnis fest.

An Literatur sind zwei Werke durchweg benützt:

1. Die Keilinschriften und das Alte Testament. Von E. Schrader. 3. Auflage bearbeitet von Zimmern und Winckler. Berlin 1903. Besonders S. 588—613. (KAT^3).
2. Heinrich Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion. 1901. Darin besonders die Ritualtafeln. (Z. Ri).

Verzeichnis der behandelten Termini.

	Seite
אל	7
אשׁה	45
אשׁרה	13
במה	17
ברית	45
היכל	19
זבח	49
זמר	31
זרק	31
חטא	50
ידעני	50
יהוה	8
כפר	32
כרוב	51
כשׁף	36
לחשׁ	38
מכס	56
מנקית	56
משׁרה	57
נבא	57
הניף תנופה	39
נסיך	58
סלח	40
סמך	41
ענה	59
פסח	24
ברכת	23
קדשׁ	42
קטרת	60
קרבן	61
שׁאול	61
שׁבת	27
שׁדי	10
תורה	62
תרומה	63

Heilige Namen.

אל

Die allgemeinste Gottesbezeichnung der Hebräer ist אל. Oft erhält der in dem Worte liegende Begriff seine charakteristische Bestimmtheit erst durch einen näheren Zusatz, z. B. Gen. 31, 13: אנכי האל בית־אל. Doch hat diese besondere Gebrauchsweise die Verwendung des allein stehenden Wortes nicht verdrängt, z. B. mit scharfem Nachdruck Jes. 31, 3: מצרים אדם ולא־אל. Über die Etymologie des Wortes läßt sich vom Hebräischen aus nichts Gewisses sagen. Die gemachten Versuche, die auf die Wurzel אול oder אלה »vorn sein« oder »stark sein« oder auch »schwören« zurückgreifen, übersteigen den Wert von Vermutungen nicht.

Im Assyrisch-Babylonischen findet sich der entsprechende Terminus ilu. Soweit es sich um einheimisches Sprachgut handelt, ist das Wort kein nomen proprium, sondern appellativum; einen höchsten Einzelgott ilu gibt es nicht. Obwohl im Assyrischen über die Quantität des i sich nichts ausmachen läßt, scheint trotz vielfachen Widerspruchs die Möglichkeit nicht ausgeschlossen zu sein, daß ilu mit der Präposition der Richtung zusammenhänge. Zwar paßt die Meinung Lagardes, 'ēl bezeichne Gott als das Ziel religiösen Strebens nach Stades[1] Urteil zu der religiösen Stimmung der alten Semiten wie die Faust aufs Auge. Aber A. Jeremias[2] nimmt Zimmerns Vermutung zustimmend auf, daß aufgrund des Ideogramms anu oder ilu konkret den Nordpol des Himmels bedeute, in dem die acht Himmelsrichtungen konvergieren, der als Sitz des summus deus

1. Bibl. Theologie des A. Ts. Tübingen 1905. S. 75.

2. A. Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babyl. Religion. Leipzig 1904. S. 19.

göttliche Verehrung genoß, — eine Tatsache, aus der sich ilu im Sinne der islamischen Ḳibla begreifen läßt. Indes kann auch von diesem Zusammenhang mit der Präposition der Richtung nicht mehr als die Möglichkeit behauptet werden.

Nach Ausweis des Phönizischen, Aramäischen, Arabischen, Sabäischen, Himjarischen, wahrscheinlich auch des Äthiopischen hat ilu als gemeinsemitisches Sprachgut zu gelten. Über Etymologie und Sinn des Wortes aber wird noch heute jeder vorsichtige Forscher das Urteil Baethgens[1] teilen: »Die in diesem Wort beschlossenen Tiefen lassen sich mit etymologischen Mitteln nicht ergründen. Was wir wissen, ist nur dies, daß אל wie Ilâh »Gott« bedeutet; welche Eigenschaft Gottes die Sprache durch dies Wort ausdrücken wollte, läßt sich nicht mehr ermitteln. Ich halte es für richtiger, dies offen zu bekennen, als sich in unsicheren Vermutungen zu ergehen«.

יהוה

Nach der priesterlichen Überlieferung Ex. 6, 3 hat sich Elohim erst Mose unter dem Namen Jahve geoffenbart. Wahrscheinlich hat Gunkel[2] recht, wenn er vermutet, daß dem Aufbau der Offenbarungsgeschichte in dieser Überlieferungsschicht ein bestimmtes System zugrunde liege, nach dem P bei der Schöpfung den Gottesnamen Elohim, bei den großen Epochen Abrahams und Moses dagegen אל שדי und יהוה als neue Namen gebraucht. Aber der Umstand, daß auch die elohistische Tradition Ex. 3, 13—15 Mose die Offenbarung des Jahvenamens erleben läßt, beweist, daß jene Theorie bei P mit einer Tatsache der Geschichte arbeitet: der Name יהוה stammt aus der mosaischen Zeit. Weil in der Gegenwart weithin das Empfinden herrscht, daß die Ex. 3, 13—15 gegebene Erklärung des Namens auf späterer, aus dem Geist der Prophetie herausgeborener Reflexion beruhe, liegen zahlreiche Bemühungen um die vorausgesetzte, ursprüngliche Bedeutung des Wortes vor. Von diesen Bemühungen, in denen teils erörtert wird, ob יהוה als Ḳal oder Hifʿil von היה »sein«, oder als Derivat der auch im Hebräischen[3]

1. F. Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgesch. I. Berlin 1888, S. 271. 275/6.

2. Kommentar zur Genesis²; Göttingen 1902, S. 233—235.

3. Doch vgl. Kittel, Bibl. hebr.

Hiob 37, 6 bezeugten Wurzel הוה هوى = »fallen« angesehen werden müsse, interessiert im Rahmen dieser Untersuchung allein die Diskussion, die auf eine etwa vorhandene weitere Verbreitung des Jahvenamens Rücksicht nimmt. W. Max Müller[1] hat darauf aufmerksam gemacht, daß bereits zur Zeit von Thutmose III d. h. also mindestens im 10. Jahrhundert v. Chr., der palästinensische Stadtname Ba^{i}-t^{i}y-'â = bet-ja begegne. Indem er ferner die Namen Ba-bi-ya = bab-ja, Sa-na-y-'â und Ha-ni-ni-'â vergleicht, schließt er, daß der Name Ja damals in ganz Mittelpalästina bekannt gewesen sein müsse. Auf etwa dieselbe Verbreitung des Namens Ja'u, zuweilen ausdrücklich durch das Gottesdeterminativ gekennzeichnet, führt die Literatur der Keilschrifttexte. Von israelitischen und jüdischen Namen abgesehen, kommen als wertvolle Zeugnisse in Betracht: Az-ri-ja-a-u von Jaudi in Nordsyrien, ferner Jaubi'di von Ḥamath. Zu letzterem Fürstennamen liegt die charakteristische Variante Ilu bi'di vor. Außerordentlich zweifelhaft dagegen bleibt die von Sayce, Hommel[2], Delitzsch[3] aufgestellte Behauptung, das der Ja'u-Name schon in Geschäftsurkunden der Hammurabizeit vorkomme. Mit Recht betont Zimmern[4], daß die in diesen Namen auftretenden Elemente ja-u-um, ja-PJ, ja-'-PJ auch noch ganz andere Deutungen zulassen. Die Vermutung liegt nahe, daß Jahve eine Weiter- oder Umbildung dieses für Palästina bezeugten Gottesnamens Ja'u sei. Aber diese Vermutung läßt sich nicht ohne Schwierigkeiten durchführen. Ed. König[5] hat zu erweisen versucht, daß die auch im Hebräischen sich zahlreich findenden Bildungen יהו, יה wohl als Verkürzungen aus יהוה verstanden werden können, nicht aber das Tetragramm als eine Weiterbildung dieser Formen. Vor allem jedoch kommt in diesem Zusammenhange ein Umstand in Betracht: in der keilinschriftlichen Literatur ist Ja'u ein Fremdwort. Aus dem Assyrisch-Babylonischen ist also eine Aufhellung über Ursprung und Sinn des Namens יהוה nicht zu erwarten. Ob eine Auf-

1. Asien und Europa. Leipzig 1893. S. 312f.
2. Expository Times IX, 522. X, 42. XI, 270.
3. Babel und Bibel. I. Leipzig 1902. S. 47.
4. KAT^{3} S. 468.
5. Zeitschrift für alttestl. Wissenschaft (ZATW) XVII, 172ff.

hellung überhaupt nötig ist, wird zum mindesten zudem als eine noch unentschiedene Frage gelten dürfen. Denn daß die Ex. 3 gegebene Erklärung nicht richtig sei, beruht auf einer nicht hinreichend begründeten Anschauung vom religiösen Niveau des alten Orients in den Tagen des Werdens Israels. Vielmehr haben Hommel[1] und Nielsen[2] mit gutem Recht darauf aufmerksam gemacht, daß nach unserer gegenwärtigen Kenntnis der Verhältnisse die Ex. 3 bezeugte Tradition sehr wohl historisch sein könne.

שדי

Der Gottesname Šaddaj wird innerhalb der pentateuchischen Quellenschriften von P und J gebraucht. Im Blick auf eine Stelle wie Gen. 49, 25 darf das Urteil gewagt werden, daß der Name sehr alt ist. Von dem Bewußtsein um sein Alter zeugt der Gebrauch dieses Namens in den Reden des Buches Hiob und seine Verwendung im Buche Ruth, wenn nicht in letzterem Buche absichtlicher Archaismus vorliegt. Wie die Übersetzungen *παντοκράτωρ, ὁ τὰ πάντα ποιήσας* (LXX), חסינא (syr.), Deus omnipotens, Omnipotens, robustissimus (Hieronymus), תקיף (Aben ʿEzra) besagen, hat man in dem Namen den Begriff der Allmacht gefunden. Mit Recht, insofern ein Überblick über die betreffenden Stellen lehrt, daß ein Gottesname dieses Sinnes allenthalben dem Zusammenhange gut entspricht. Aber nicht leicht ist es, eine zu diesem Sinne des Wortes passende Etymologie aufzuweisen. Am nächsten liegt die Wurzel שׁדד. Mit dieser hat nach Jes. 13, 6 und Joel 1, 15 bereits das israelitische Ohr den Gottesnamen zusammengebracht. In der neueren Zeit hat besonders Baethgen[3] die hier angedeutete Etymologie vertreten. Des weiteren läßt sich dieser Gelehrte durch die Beobachtung leiten, daß שׁדי der Form nach im Semitischen viele Parallelen hat: die hebräischen Namen זכי, חגי, שמי u. a., die palmyrenischen חדי, ידי *Ἰαδδαῖος*, מקי *Μακκαῖος*, רעי *Ῥααῖος* u. a. Baethgen hebt hervor, daß unter den palmyrenischen

1. F. Hommel, Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. München 1897. S. 115.

2. Ditlef Nielsen, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung. Straßburg 1904. S. 8.

3. Beiträge zur semit. Religionsgeschichte.

Personennamen, die Euting[1] mitgeteilt hat, sich vielleicht sogar שׁדי findet. *Εὔτυχος . . . . κ(αὶ) Κώερος Σαδδαίο(υ)*. Der Schluß wird abgewehrt, als würde durch diese offenbare Beziehung des Gottesnamens zu aramäischen Bildungen der Name als jung erwiesen. Wie weit der Einfluß des Aramäischen hinaufreicht, ist mit Sicherheit schwer zu bestimmen. Über die Zeiten, in denen der Personenname תלמי eine Rolle spielt, weist סיני hinaus. In bedeutsamer Weise wird an die Nachrichten von der aramäischen Heimat Abrahams erinnert: ארמי אבד Dt. 26, 4.[2] — Aber die Stellen Jes. 13 und Joel 1 beiseite gelassen, weil in ihnen Volksetymologie vorliegen kann, erhebt sich gegen Baethgens Beweisführung ein nicht unwesentliches Bedenken. Wir kennen aus dem A. T. die Wurzel שׁדד nur in der Bedeutung »gewalttätig sein, verheeren«. Wenn Baethgen von dieser Wurzel aus שׁדי als den Allmächtigen deutet, so liegt hier eine Abschwächung des Wortsinns vor, die nicht genügend gerechtfertigt erscheint. Den Zusammenhang mit der Wurzel שׁדד vorausgesetzt, würde weit eher Schwally[3] recht haben, der שׁדי als dialektisches Äquivalent von יהוה im Sinne von »Schleuderer« nimmt, nur daß diese Etymologie ganz und gar an einer äußerst fraglichen religionsgeschichtlichen Hypothese hängt. Dazu kommt, daß dahingestellt bleiben muß, ob auf die traditionelle Vokalisation so sicher gebaut werden darf, wie Baethgen tut. Die durch die einmal vorkommende Transskription der LXX Ez. 10, 5 bezeugte Aussprache *Σαδδαι* ist bei einem uralten Namen nicht unbedingt verläßlich.

Die Deutung aus einer Komposition von שׁ und די, in LXX, Aquila Symm. Theodotion durch *ἱκανός* bezeugt, von Rabbinen, Klostermann, für P von Valeton aufgenommen, scheint als viel zu gekünstelt, dem Empfinden des alten Semiten wenig zu entsprechen. Das Nomen שֵׁד, wahrscheinlich ein assyrisches Lehnwort šedu = Dämon, ist Dt. 32, 17 und ψ 106, 37 von den Götzen gebraucht. Eben deshalb aber wird man kaum ein Wort desselben Stammes in offenbar feierlicher Rede als Namen

1. Berichte der Berliner Akademie 1885. Nr. 674.

2. Von Jakob gesagt.

3. Theolog. Literaturztg. 1898. Nr. 3. Sp. 74. Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft 52, 136. Dazu: B. Baentsch im Handkommentar zum A. T. ed. Nowack I, 2. Göttingen 1903. S. 46.

Jahves verwendet haben. Auch fehlt diesem Wort durchaus der durch den Gebrauch bezeugte charakteristische Sinn von שדי. Noch weiter ab liegen andere Deutungsversuche.

Alle Beachtung verdient dagegen die von Hommel[1] und Delitzsch[2] herangezogene Parallele der assyrisch-babylonischen Gottesbezeichnung šadû rabû. Bel und Aššur tragen diesen Namen. Daß eine solche Art, Gott zu bezeichnen, in Israel nicht fremd war, beweist z. B. Dt. 32, 4: הצור תמים פעלו. Die von Zimmern[3] angedeutete Schwierigkeit, daß assyrisches šadû begrifflich doch wohl hebräischem שדה entspreche, — ein Tatbestand, mit dem sich die Gleichung Šaddaj = šadû nicht vertrage, kann ausschlaggebende Bedeutung nicht haben. Denn so gewiß nach der Glosse in den ʿAmarna-Briefen[4] kanaanäisches שדה durch babylonisches ša-te-e wiedergegeben ist, entspricht assyrisches š an und für sich teils hebräischem שׁ teils שׂ, vgl. šaʾâlu שׁאל und karšu כרשׁ. Dazu kommt in dem vorliegenden Falle noch ein besonderer Umstand. Nach Hommel[5] ist in der Hammurabi-Zeit das arabische Wort saddu oder suddu = »Barriere, Damm, Berg« als Bestandteil von Eigennamen nach Babylonien gewandert. Dieses arabische Wort hat in den Eigennamen religiöse Bedeutung gehabt, z. B. ʿAmmi-satana »Mein Oheim (als Gottesname) ist unser Berg«. In gleichem religiösen Sinn ist dann arabisches saddu in babylonisches šadû übersetzt worden. Die Richtigkeit der von Hommel angegebenen Tatsachen vorausgesetzt, erhellt, daß hebr. שדי durchaus nicht babylonischen Einfluß verraten muß, sondern ebensogut als altes hebräisches Sprachgut dem Arabischen regelrecht entsprechen kann. Delitzsch[6] hat darauf aufmerksam gemacht, daß in der Tat das Hebräische selbst den durch das Babylonische und Arabische bezeugten Stamm שׁדה einst besessen hat. In den Kapiteln Num. 1—10 findet sich fünfmal der Personenname שׁדיאור. Dieser Name läßt eine schöne poetische Deutung zu, falls in ihm die Wurzel שׁדה = »hoch sein, sich erheben« erkannt

1. Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. München 1897. S. 109/110.

2. Prolegomena eines neuen Hebr.-Aram. Wörterbuchs zum A. T. Leipzig 1886. S. 95/96.

3. KAT³ S. 358.

4. KAT² 652: 180, 56. 5. A. a. O. 6. A. a. O.

wird: »Anbruch des Tages«. Allerdings muß zugestanden werden, daß ein gewichtiges Bedenken gegen diesen Ableitungsversuch sich nicht unterdrücken läßt. Sachlich scheint der auf diese Weise gewonnene Begriff dem durch die Überlieferung bezeugten und durch den Zusammenhang der Stellen empfohlenen Sinn nicht ganz gerecht zu werden. Nach dem Parallelismus von Gen. 49, 24 ist שדי synonym mit אביר. Man hört aus dem Wort die göttliche Macht in ihrer allgewaltigen Aktivität heraus; in einem Namen wie ʿAmmi-satana spricht sich dagegen das sichere Ruhen im Schutz der Gottheit aus. Die Richtung, nach der hin in jedem Fall die göttliche Macht empfunden wird, ist verschieden. Doch ist dies Bedenken nicht gerade von ausschlaggebender Art. Es darf nicht vergessen werden, daß die in dem Eigennamen שדיאיר noch hindurchschimmernde Wurzel nicht nur den ruhenden Zustand des Hochseins bezeichnet, sondern auch die Tätigkeit des Sicherhebens. Mag also im einzelnen bei dem zur Diskussion stehenden Gottesnamen noch manches zweifelhaft sein, soviel scheint doch festzustehen: daß in dem Namen babylonisches Lehngut vorliegt, kann zum mindesten nicht bewiesen werden.

Heiliger Ort.

אשרה

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß zur kultischen Terminologie der Hebräer auch אשרה gehört. Allerdings steht gegenwärtig fest, daß dies Wort zugleich eine Göttin bezeichnet, mit welcher der legitime Kult Israels niemals etwas zu tun gehabt hat. Vergebens bemüht sich Stade[1], den notwendigen Schluß auf eine Göttin Ašērā zu umgehen, indem er das in den ʿAmarna-Briefen gefundene Nomen ʿAbd-Ašrat mit גר הכל, weiter mit Bildungen wie ʿAbd-al-kaʿba, ʿAbd-al-Ḥaǧar, ʿAbd-al-dâr vergleicht. Denn in jenen Briefen ist Aširti oder Ašrati deutlich mit dem Gottesdeterminativ versehen, und einmal steht an der Stelle dieses Namens die babylonische Göttin Ištar[2].

1. Bibl. Theologie des A. Ts. 1905. I. 413.

2. Vgl. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten. Deutsch von Stübe. 1899. S. 145. 272.

Neben dem nomen proprium findet sich jedoch im A. T. sicher אשרה als nomen appellativum. Was die ʾašērā gewesen ist, sagt am klarsten der Verfasser von Dt. 16, 21, der sie verdammt: לא־תטע לך אשרה כל־עץ אצל מזבח יהוה אלהיך אשר תעשה־לך. Sie ist also ein Machwerk aus Holz, das man neben den Jahvealtar pflanzte. Weil sie aus Holz war, konnte man von ihr die Verben כרת (2. Reg. 18, 4), גדע (Dt. 7, 5) und שׂרף (Dt. 12, 3) aussagen. Auch in Tempeln hatte sie eine Stelle. Nicht bloß von Samarien wird 2. Reg. 13, 6 berichtet: והאשרה עמדה בשמרון, sondern auch im Jahvetempel zu Jerusalem hatte sie zeitweise eine Stätte (2. Reg. 18, 4 und öfter). Aller Wahrscheinlichkeit nach bedeutet אשרה den kultischen Baum oder dessen künstliche Nachbildung, den heiligen Pfahl.

Das Assyrische[1] kennt die Worte aširtu, Pl. ašrâti; ešrêti als Pluralis von einem vorauszusetzenden eširtu und ašru, Pl. ašrê. Alle drei Worte bedeuten »Heiligtum, Tempel«: pa-aš-šur a-širti ist die Tempelschale, ešrit ili-bîti die »Hauskapelle des babylonischen Hauses«. Es fragt sich, welches Verhältnis zwischen diesen assyrischen Worten und dem hebr. Femininum ašērā waltet. Eine einfache Entlehnung aus dem Assyrisch-Babylonischen erscheint ausgeschlossen. In diesem Falle müßte ašērā doch wohl auch im Hebräischen »Heiligtum, Tempel« bedeuten. Dieser Sinn des Wortes ist aber bestimmt ausgeschlossen. Denn die ašērā steht im Tempel, ist nicht der Tempel selbst. Dagegen könnte die assyrische Bedeutung sehr wohl in der aus dem Jahre 222 v. Chr. stammenden phönikischen Inschrift[2] von Maʿṣūb zutreffen. Die Worte in der vierten Zeile לעשתרת באשרת אל חמן werden am leichtesten von der ʿAštoret verstanden, die im Tempel des Gottes bez. der Göttin von Hammon (?) ist«[3]. Sollte diese Wortbedeutung von אשרה auf phönikischem Sprachgebiet jedoch zutreffen, so liegt die Vermutung außerordentlich nahe, daß auch der Sinn des hebräischen Wortes wenigstens in derselben Richtung liegt. So wird denn G. Hoffmann[4] die richtige Erklärung schon gegeben haben, wenn er

1. Friedr. Delitzsch, Assyr. Handwörterbuch. S. 148.
2. M. Lidzbarski, Handbuch der semitischen Epigraphik. S. 419.
3. KAT[3] 437. Anm. 1.
4. Phönizische Inschriften, S. 27. Vgl. Smith a. a. O. 145. Anm. 1.

sagt, daß אשרה die Stelle bezeichnet, wo die Gottheit wirkt. Auf dem Boden der Naturreligion gilt der Baum als Sitz oder Offenbarungsstätte des Numens: er selbst oder seine künstliche Nachbildung ist daher eine אשרה. Wer diese enge Verwandtschaft des assyrischen und hebräischen Sprachgebrauchs und doch wieder die relative Selbständigkeit des hebräischen Terminus erwägt, fühlt sich zu dem Urteil gedrängt, daß wir es hier nicht mit Entlehnung, sondern mit Parallelentwicklung zu tun haben. Babylonier und Hebräer haben ihre Terminologie von einer gemeinsamen Wurzel אשר abgeleitet. Die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise gibt dabei noch einen weiteren Fingerzeig. Wenn auch die in Kanaan einwandernden Hebräer Derivate von der Wurzel אשר selbst in ihrem Sprachgut gehabt haben, so haben sie doch den kultischen Terminus אשרה sehr wahrscheinlich von den Kanaanäern übernommen. Die Religionsgeschichte Israels wird nur dann verständlich, wenn man sich stets gegenwärtig hält, daß Israels legitime Religion in dem geschichtlichen Erleben am Sinai ihren Grund hat, daß aber diese Geschichtsreligion auf dem Boden Kanaans sich mit der kanaanäischen Naturreligion auf Tod und Leben auseinandersetzen mußte. Zur Naturreligion Kanaans paßt אשרה weit besser als zur legitimen Geschichtsreligion der Hebräer.

Vorausgesetzt, daß die soeben vorgetragene Deutung richtig ist, haben babylonische und kanaanäische Semiten vor ihrer Trennung eine Wurzel אשר gehabt, deren Derivata sich um den Begriff des Wohnens gruppieren. Diese Auffassung widerspricht der KAT³ 421 von Zimmern zur Erwägung gegebenen Vermutung, daß der Gottesname Ašera-Aširtu von dem gleichen Stamme wie Ištar-Aštoret abzuleiten, und daß der gemeinsam zugrunde liegende Stamm auf ašâru = »mustern« zurückzuführen sei. Doch will Zimmern selbst seine dortigen Ausführungen nur als Möglichkeiten angesehen wissen. Und in der Tat befindet sich der Forscher hier auf durchaus wankendem Boden. Denn nicht einmal das ist sicher, daß Ištar überhaupt ein semitisches Wort ist. Außerordentlich zweifelhaft muß es scheinen, ob אשרה und עשתרת wirklich auf dieselbe Wurzel zurückgehen. Die Verschiedenheit der Gutturalis durch die Annahme zu erklären, daß in dem einen Falle das betreffende assyrische א durch ע, in dem andern durch hebr. א wiedergegeben sei, bleibt jedenfalls ein

äußerster Notbehelf. Viel näher liegt die Vermutung, daß wir es mit zwei Wurzeln zu tun haben. Von ihnen bedeutet die eine im Assyrischen »sammeln, mustern«, und könnte von ihr Ištar abgeleitet sein. Die andere heißt auf assyrischem und hebräischem Sprachgebiet »Heil widerfahren lassen«. Diese letztere Bedeutung trägt jedoch bereits deutlich sekundären Charakter. Wie Delitzsch[1] mit Recht bemerkt, geht der assyrische Stamm ašâru »heilbringend sein« auf die gemeinsemitische Wurzel אשר zurück, die nach Ausweis des hebräischen אשרה, des arabischen أثر, أثر, des äthiopischen 'ašar »schreiten, treten« bedeutet. Von da aus hat sich der Stamm in der Richtung »vorwärts kommen, Gelingen haben« weiter entwickelt. Für die Unabhängigkeit der Göttin Ašera-Aširtu von Ištar-ʿAštoret spricht ferner der Umstand, daß Ašratu, Aširtu in einer Inschrift Hammurabis ausdrücklich als Göttin von Amurru, d. h. des Westlandes, erscheint. Sie tritt weiter neben Ramman, eine Gottheit, die vielleicht erst aus Kanaan nach Babylonien eingewandert ist[2], und neben Amurru, den bêl šadî, als bêlit šêri, d. i. nach Jensen »Herrin der syrischen Wüste«. Gewiß liegt nun an und für sich wieder die Möglichkeit vor, daß das nomen appellativum aširtu in früher Zeit von Babylonien aus nach dem Westen gewandert und dann später als Name einer westsemitischen Göttin wieder nach Babylonien zurückgewandert wäre[3]. Aber man wird doch urteilen dürfen, daß diese Annahme nicht am nächsten liegt, sondern das bestimmte Interesse des Panbabylonismus voraussetzt. Geschichtlich bezeugt ist also Ašērā als kanaanäische Gottheit. Und diese Tatsache wird von der hier vorgetragenen Deutung des nom. appell. אשרה aus ebenso gut verständlich, als unter der Voraussetzung, daß אשרה aus dem Assyrisch-Babylonischen entlehnt sei. Denn wenn die kanaanäischen und danach die hebräischen Semiten den Baum oder dessen künstliche Nachbildung in naturhafter Weise als Sitz oder Offenbarungsstätte des Numens ansahen, so war die Entwickelung fast notwendig vorauszusehen, daß das nom. appelat. für die große Menge des

1. Prolegomena 46. Anm. 2.
2. Winckler gegen Zimmern KAT³ 133. Anm. 1 und S. 433.
3. KAT³ 437.

Volkes zu einem nom. proprium werden mußte. Den Übergang vom Appellativum zum Proprium veranschaulicht trefflich das von M. von Oppenheim an der Chābūrquelle in Rasʿain gefundene und bei Jeremias[1] wiedergegebene Bild eines Marmorpfahls, der in den Kopf der Göttin ausläuft. Allerdings ist die hier dargestellte Göttin, wie der Schleier beweist, nicht Ašera, sondern Ištar. Aber nicht so ist dieses Bild zu verwerten, wie Jeremias tut, der Ašera = Ištar setzt, sondern dieses Bild beweist nur, wie leicht die Gestalten der Ašera und der Ištar zusammenflossen. Für dieses Zusammenfließen zeugen auch die späteren Schriftsteller des A. Ts., z. B. die Verfasser von Jud. 3, 7 und 2. Chr. 19, 3. 33, 3.

Auch dieser kurze Ausblick auf die nomina propria Ašera und ʿAštoret hat also ergeben, daß gegen die kanaanäische Herleitung des Appellativums אשרה als kultischen Terminus für den Ort, an dem die Gottheit wirkt oder wohnt, kein Argument vorliegt.

במה

Die Bezeichnung eines kultischen Ortes ist im A. T. במה. Das Wort bedeutet als religiöser Terminus die über der Ansiedelung belegene Höhe, auf der geopfert wird. Eine derartige bāmā wird beispielsweise 1. Sam. 9 bei der Stadt erwähnt, in der Samuel wohnte (vielleicht Rama); bei Gibeon 1. Reg. 3, 4: היא הבמה הגדולה, auf der Salomo opfert; in Moab Jes. 16, 12; in Gilead 1. Chron. 16, 39; allgemein von den Städten Judas 1. Reg. 17, 9: במות בכל־עריהם. Außer den bāmōt selbst hören wir von בתי הבמות; z. B. 1. Reg. 13, 32, die בערי שמרון waren. Also trugen die »Höhen« auch Tempel. Diese Tempel wurden von כהני הבמות bedient: 1. Reg. 12, 32. Infolge dieser Sitte, auf der »Höhe« einen Tempel zu bauen, heißt der Höhentempel selbst zuweilen במה. Von einem solchen Tempelbau wird 1. Reg. 11, 7 berichtet: אז יבנה שלמה במה לכמוש שקוץ מואב. Außer im hebräischen Text des A. Ts. ist auf kanaanäischem Boden das Wort in der Mēšaʿ-Inschrift, Zeile 3, gebraucht: ואעש הבמה. Auch hier liegt offenbar kultische Terminologie vor. Der Ur-

1. A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients[1] S. 37.

sprung des Höhenkultus ist unsicher; Smith[1] vermutet, daß die »Höhen« oder die auf Hügeln liegenden Heiligtümer der Semiten ursprünglich Stätten für die Brandopfer waren. Israel hat den Höhenkult von den Kanaanäern übernommen. Bis um die Mitte des 7. Jahrhunderts vielfach geübt, wurde er spätestens durch die deuteronomische Gesetzgebung endgiltig als Sünde gebrandmarkt.

Sieht man von dem Gebrauch auf kanaanäischem Boden ab, so gehört bâmâtu, Pl. bâmâte, nur noch zum Wortschatz des Assyrischen. Es fragt sich, ob hier etwa eine Entlehnung vorliegt. Für die Beantwortung dieser Frage ist wichtig, daß bâmâtu, bâmâte im Assyrischen keine kultischen Termini sind: ḫurre u ba-ma-a-te ša/a šadi-i sind einfach »Schluchten und Höhen des Gebirges«. Also keinenfalls ist der religiöse Terminus assyrisches Lehngut. Andererseits kennt das Hebräische במה auch im profanen Sinne des assyrischen Sprachgebrauchs. Das Wort findet sich in dem gewiß echten Davidsliede 2. Sam. 1, 19—27. Ferner in dem Jerem. 26 mitgeteilten Ausspruch Michas, des Propheten aus Hiskias Tagen, über den Untergang des Tempels zu Jerusalem: והר הבית לבמות יער. Ebenso Mich. 3, 12. במות עולם findet sich im masoretischen Text Ez. 36, 2; aber die LXX lasen שממות; bei Kittel[2] wird die Lesart שְׁמָמַת als lectio probabilis empfohlen. Dieser Befund spricht dafür, daß במה = »Höhe« gemeinsames Sprachgut der babylonischen und der kanaanäisch-hebräischen Semiten gewesen ist. Diejenige Bevölkerungsschicht, die vor Israel in Kanaan ansässig wurde, hat den speziellen kultischen Terminus im Anschluß an die Natur des Landes ausgebildet. Als Israel dann in Kanaan einwanderte, lernte es במות und במה als Kultusworte kennen, und die kultische Terminologie drängte den profanen Gebrauch derselben Worte in den Hintergrund. Bei solcher Entwickelung der Dinge erklärt sich die Beobachtung gut, daß bāmā im profanen Sinne ausschließlich dichterisch, in Prosa stets in speziell kultischer Bedeutung vorkommt. In der Poesie erhält sich ursprüngliches Sprachgut oft länger als in der alltäglichen Prosa. Jedenfalls aber ist במה kein assyrisch-babylonisches Lehnwort.

1. A. a. O. S. 299. 2. Biblia hebraica. Lipsiae 1906. S. 804.

היכל

Bei dem Terminus hēkāl erheben sich zwei Fragen: 1. Was bedeutet das Wort? 2. Welches ist die Etymologie des Wortes?

In den hebräischen Lexika wird als Bedeutung des Wortes »Palast, Tempel« angegeben. Aber von einer Seite ist in der neueren Zeit gegen die Ursprünglichkeit dieser Doppelbedeutung energisch Einspruch erhoben worden. Hugo Winckler[1] behauptet, daß nach der alten Überlieferung Salomo lediglich der Erbauer des Palastes, von »millo« und der Mauer sei. Er hat zu zeigen versucht, daß millo den Tempel bedeute, und stellt die These auf, daß hēkāl ursprünglich ausschließlich den Palast bezeichne. Dieser Palast hat Salomos Ruhm begründet, nicht, wie man bisher gemeint hat, sein Tempelbau. »Erst späteste nachexilische — d. h. auch weit nachnehemianische — Anschauung hat Salomo nur als Erbauer des Tempels angesehen und den hēkāl zu einem Tempel umgedeutet.« Die ältere Überlieferung über Nehemia soll für den Tempel nur den alten Ausdruck בית־האלהים gekannt, erst die chronistische Bearbeitung dafür היכל gesetzt haben. Mit diesem seinen Verständnis der Quellen findet Winckler die Tatsache im Einklang, daß êkallu im Assyrischen stets »Palast« heiße. »Das Wort als babylonisch-assyrisches Lehnwort bezeichnet den Königspalast und nie den Tempel, welcher stets ein einfaches bêt oder bêt-êl ist. Salomo hat einen solchen Königspalast gebaut. Weil dieser Palast (mit Absicht) von der späteren Überlieferung mit dem Tempel zusammengeworfen wurde, und dieser allmählich der Hauptgegenstand des Interesses wurde, konnte sich der Gebrauch herausbilden, unter hêkâl den Tempel zu verstehen«. Auch H. Zimmern[2] hält diese These Wincklers für beachtenswert. Aber die These Wincklers dürfte unhaltbar sein. Zunächst ist die Behauptung, daß die ältere Überlieferung Israels Salomo nur als Erbauer des Palastes, von millo und der Mauer kenne, nicht einwandfrei. Denn in der von Winckler selbst herangezogenen, von ihm also doch als die ältere Überlieferung darstellend angesehenen Stelle 1. Reg. 9, 15 findet sich die Nachricht לבנות את־בית יהוה ואת ביתו ואת־המלוא ואת חומת ירושלם. Hier wird neben ביתו,

1. KAT³ I, 240. Geschichte Israels II, 249 ff.
2. KAT³ II, 591.

seinem Palast, und מלוא auch noch בית יהוה genannt. Wincklers kurze Bemerkung, daß die Worte »Tempel Jahves« lediglich Zusatz seien, entbehrt der Begründung. Sodann muß festgehalten werden, daß auch im älteren Hebräisch schon היכל keineswegs nur den Palast bezeichnet. Allerdings darf auf die Stellen, wo von היכל יהוה gesprochen wird (z. B. Jerem. 7, 4), kein Gewicht gelegt werden; denn, obwohl der Gesamtausdruck sicher den Tempel besagt, kommt man doch mit der Einzelübersetzung »Palast Jahves« aus. Ebensowenig entscheiden die Stellen Am. 8, 3, Joel 4,5 und 1. Sam. 1, 9; 3, 3. Der Vers Am. 8, 3 gehört gewiß dem Propheten des 8. Jahrhunderts an; aber שרות היכל[1] können die »Sängerinnen des Tempels« oder die »Sängerinnen des Palastes« sein. Die Entstehungszeit des Buches Joel bleibt zweifelhaft. Während die ältere Ansicht, daß Joel im ersten Jahrzehnt des Königs Jehoaš von Juda wirkte, noch nicht widerlegt ist, neigt doch die neuere Kritik entschieden zu spät-nachexilischer Datierung. In dem Abschnitt 1. Sam. 1—3 wird hēkāl vom älteren Heiligtum in Silo gebraucht. Aber auch hier liegt die Verbindung היכל יהוה vor. Zudem halten viele Kritiker nach Wellhausens[2] Vorgang dies Erzählungsstück für ein literarisch spätes Erzeugnis. Aber Jes. 6, 1 kann, ob die dort geschaute Szene nun im Himmel oder in Jerusalem gedacht ist, mit hēkāl nur der »Tempel« Jahves gemeint sein. Auch in dem alten, guten Bericht über Salomos Tempelbau 1. Reg. 6—7, der wahrscheinlich den Königsannalen von Juda entnommen ist, steht das Wort dreimal sicher vom heiligen Raum. 1. Reg. 6, 5. 17. 7, 50 wird im Unterschied von בית, womit das ganze Tempelhaus bezeichnet wird, mit היכל der heilige Hauptraum des Tempels benannt. Mithin ergibt der Befund der alttestamentlichen Quellen, daß Wincklers These unhaltbar ist.

Faßt man nun den Gebrauch des assyrischen Terminus êkallu ins Auge, so ist richtig, daß das Wort ganz überwiegend im Sinne von »Palast« steht. Friedrich Delitzsch[3] bemerkt:

1. Lies so statt שירות mit Hoffmann und Nowack, Handkommentar zum A. T. III, 4; S. 152.

2. Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher. 5. Aufl. S. 238ff.

3. Handwörterbuch S. 171.

»Nur selten findet sich êkallu von Tempeln«. Er führt dann als Belegstellen die Tatsache an, daß Êsaggil, der bekannte Marduktempel in Babylon, öfter êkal ilâni, êkal šamê u irṣitim, êkal bilutišu sc. Marduks heiße. Jedoch leisten diese Belegstellen mit Sicherheit den ausgesprochenen Zweck nicht. Denn man kommt in ihnen allen mit der Bedeutung »Palast« schließlich aus. Nur dies darf gesagt werden, daß in den von Delitzsch angeführten Wendungen êkallu, wenn es auch ursprünglich allein »Palast« bedeuten sollte, dem Sinne nach mit dem Begriff des Tempels zusammenfällt, und daß auch die Wortbedeutung durch den Zusammenhang hart an die von »Tempel« streift. Der Sache nach ist also gewiß Delitzsch gegen Winckler im Recht; jedoch läßt sich nicht beweisen, daß ein Unterschied der Nüanzierung fehlt. Aber auch wenn im Assyrisch-Babylonischen êkallu wirklich »Palast« besagen sollte, so zwingt der assyrische Sprachgebrauch noch durchaus nicht zu dem Schluß, daß der hebräische Terminus hêkâl dasselbe bedeuten muß. Wo dieser Schluß gezogen wird, vertritt man die Ansicht, daß hêkâl im Hebräischen ein assyrisch-babylonisches Lehnwort sei. Diese Ansicht als richtig vorausgesetzt, muß ein Lehnwort in der Sprache, in die es hinübergenommen wurde, keineswegs die fest geschlossene Bedeutung behalten, die es zuvor hatte. Es läßt sich vielmehr sehr wohl denken, daß ein Lehnwort auf dem neuen Sprachgebiet eine durchaus selbstständige Entwickelung durchmacht. Also auch für den Fall, daß hēkāl babylonischen Ursprungs sein sollte, entbehrt Wincklers weittragende These einer ausreichenden Begründung. היכל bedeutet im Hebräischen ebenso den Tempel wie den Palast. Aber es bleibt nun die Voraussetzung, daß hēkāl ein assyrisch-babylonisches Lehnwort sei, selbst zu prüfen.

Wenn behauptet wird, êkallu sei spezifisch assyrisch-babylonisch, so geht die Meinung im allgemeinen nicht dahin, daß dies Wort zum Sondergut der babylonischen Semiten zu rechnen sei, sondern es wird sumerischer Ursprung vermutet. Diese Vermutung findet ihre Stütze in der Beobachtung, daß êkallu durch die Ideogramme E Gal dargestellt wird. Diese Ideogramme bedeuten semitisch bîtu rabû = großes Haus. Aber so gewiß diese Art der Deutung als treffende Etymologie sich fast aufdrängt, so bestimmt muß daran erinnert werden, daß die

Art der Schreibung im Assyrisch-Babylonischen nicht ohne weiteres den Wert einer wissenschaftlichen Erklärung hat. Es kann sich um eine Volksetymologie oder um den gelehrten Versuch irgend einer babylonischen Priesterschule handeln. Jedenfalls erscheint es vor allem nötig, die Tatsache festzuhalten, daß dem babylonischen êkallu verwandte Worte sich auch sonst im Semitischen finden. Das Phönizische[1] weist das nom. proprium גרהכל auf, das Syrische hajkᵉlâ, das Palmyrenische היכלא und הכלא, das Mandäische היכלא[2], das Neuarabische[3]: هيكل pl. هياكل = »stark, groß«; »riesige Gestalt, Riese, großes Gebäude, Palast, Tempel; Altar, Chor, Kloster«. Im Äthiopischen[4] bedeutet hajkal: templum, insonderheit: sacrarium aedium ecclesiasticarum, in quod clericis tantum aditus datur. Bei dieser Verbreitung des Wortes ist Entlehnung aus dem Assyrisch-Babylonischen nicht ohne weiteres ausgeschlossen; zumal den Anhängern des Panbabylonismus wird es nahe liegen, sie zu behaupten. Aber die Wahrscheinlichkeit spricht doch für die Ansicht, daß wir es hier mit einem alten Gemeingut der Semiten zu tun haben. Die Schreibung im Hebräischen, Syrischen, Phönizischen, Mandäischen, Äthiopischen deutet auf die Wurzel יכל. Diese Wurzel hat, wie schon de Lagarde[5] bemerkt hat, nichts mit יָכֹל = وكل zu tun, da dieser Stamm היכל geliefert hätte, sondern eine Spur von ihr scheint sich im Hebräischen und Aramäischen כּוּל = arab. كَوَّلَ erhalten zu haben. Im Äthiopischen kommt der gemeinsamen Wurzel am nächsten akalâ, das capacem esse, capere, continere, complecti[6] bedeutet. היכל ist von der Wurzel יכל eine Bildung nach der vierten Form[7], eine altertümliche Nominalbildung, von der im Hebräischen nur noch das nomen proprium הימן zeugt. Das Wort hêkal bedeutet also ursprünglich jedes geräumige Gebäude. Von dieser Grundbedeutung aus läßt die weitere Entwickelung sich

1. Vgl. Lidzbarski, Handbuch der semitischen Epigraphik.
2. Nöldeke, Mandäische Grammatik, S. 135.
3. Wahrmund, Handwörterbuch der arab. u. deutschen Sprache. I, 2.
4. A. Dillmann, Lexicon Aethiop.
5. Lagnrde, Übersicht über die im Aram. u. s. w. übliche Bildung der Nomina. 1889. S. 121.
6. Dillmann, Lex. Aeth. 7. A. a. O.

sofort verstehen. Mit Rücksicht auf den Gebrauch im Assyrischen und Hebräischen liegt zunächst die Vermutung nahe, daß hēkāl zuerst vom Königspalast gesagt worden sei, danach durch Weglassung des Genitivs ilâni oder יהוה den Wert eines religiösen Terminus erhalten habe. Allein sowohl der hebräische als auch der äthiopische Sprachgebrauch warnt nach dieser Richtung hin vor zu weit gehenden Schlüssen. Die Wahrheit wird sein, daß wir hier gar nicht ein zeitliches Früher oder Später unterscheiden dürfen, sondern daß wir es mit einem Wort zu tun haben, das von vornherein in dem Doppelsinn »Palast, Tempel« gebraucht werden konnte, in dem jedoch der Akzent nach der ersten Richtung lag. Dieses von rein sprachlichen Erwägungen aus gefundene Ergebnis wird durch religionsgeschichtliche Erkenntnisse gestützt. In der Naturreligion der Semiten ist das Heiligtum älter als der Tempel. Das Heiligtum ist der Ort, an dem die Gottheit sich offenbart; das geräumige Haus, das man an einem solchen Orte etwa erbaut, wird der »Palast«, in dem die Gottheit wohnt. Die überwiegende Analogie für die Stellung der Gottheit zum Stamm in irdischen Verhältnissen ist die des Königs zu seinem Volk. Der König sowie die Gottheit wohnt in einem Palast. Dafür, daß diese Betrachtungsweise tatsächlich auf die rechte Fährte weist, steht der hebräische und äthiopische Sprachgebrauch ein. היכל und hajkal wird vom sacrarium gebraucht, in quod clericis tantum aditus datur.

Aufgrund aller Erwägungen darf daher hēkāl = êkallu als gemeinsemitisches Wort gelten, und hat êkallu = E Gal = bîtu rabû nur den Wert eines sachlich treffenden Deuteversuchs babylonischer Priester.

פרכת

Pārōkĕt bezeichnet in der kultischen Gesetzgebung Israels den Vorhang im Tempel: והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים (Ex. 26, 33). Im Assyrisch-Babylonischen findet sich das Wort parakku, in den Inschriften Sanheribs: barakku. Dies Wort bedeutet nach Delitzsch[1] 1) Wohnraum, Gemach; 2) Göttergemach, abgeschlossener Raum innerhalb eines Tempels,

1. Handwörterbuch 540—41.

welcher als Wohnraum der Gottheit dient; 3) Königsgemach; âšib parakki ist einer, der im fürstlichen Gemache wohnt, daher eine beliebte Bezeichnungsweise für »König, Fürst«. — Derselbe Wortstamm wird im Syrischen verwandt: parkâ = »Götzenaltar«, und kommt im Phönizischen[1] vor: פרכם. H. Zimmern[2] bemerkt: »Vielleicht besteht auch ein sachlicher, nicht bloß ein etymologischer Zusammenhang zwischen assyrischem parakku und hebräischem פרכת zur Bezeichnung des Vorhangs vor dem Allerheiligsten bei P«. Aber Zimmerns Vermutung ist unbegründet; es liegt nicht der geringste Anlaß vor, über die etymologische Verwandtschaft hinauszugehen. Im Syrischen mag parkâ assyrisches Lehnwort sein. Aber das Assyrische, Hebräische, Phönizische weisen auf den gemeinsemitischen Stamm פרך hin. Im Assyrischen noch gebräuchlich, bedeutet parâku »verriegeln, versperren«, pirku »abgeschlossenes Gebiet«. Von dieser Wurzel hat sich im babylonischen Kultus selbständig parakku = »abgeschlossenes Gemach«, im israelitischen פרכת = »abschließender Vorhang« entwickelt. Sachlich entspricht dem assyrischen parakku hebräisches דביר.

Heilige Zeit.

פסח

H. Zimmern[2] stellt der Erwägung anheim, ob der Name des israelitischen Festes פסח von dem babylonisch-assyrischen Verbum pašâḫu abzuleiten sei. Pašâḫu bedeutet nach Delitzsch[3] »sich besänftigen«, II, 1: »besänftigen« z. B. libbu »geschmeidig machen«; III, 1: dasselbe. Zu dem Stamm gehören die Substantiva tapšâḫu = »Ruhestätte« und tapšuḫtu = »Besänftigung«. Das Piel puššuḫu wird synonym mit nuḫḫu als terminus technicus für die Besänftigung der erzürnten Gottheit gebraucht. Danach könnte פסח etwa der Name einer alten Sühnfeier sein. — Aber dieser Vorschlag Zimmerns begegnet mannigfachen Bedenken. Der Zischlaut des babylonisch-assyrischen Wortes ist ṡ, der des hebräischen ס. Der Regel[4] nach entspricht dagegen dem babylonischen ṡ bezw. ס auch ein hebräisches שׂ bezw. ס,

1. Bloch, Phönizisches Glossar, 1891. S. 53.
2. KAT[3] S. 610. 3. Handwörterbuch S. 347.
4. Delitzsch, Assyrische Grammatik, Berlin 1889, S. 106.

z. B. Tišritu = תִּשְׁרִי, Ni-sa-an-nu = נִיסָן. Erst im Assyrischen — Delitzsch[1] vermutet von der Zeit Tiglatpilesers II. und Sargons ab — hat š seine Aussprache als sch mehr und mehr aufgegeben und sich allmählich ganz mit s vereinerleit. Tukultipal-ešara wird תִּגְלַתְּפִלְאֶסֶר, Šarru-kin סַרְגוֹן. Wie Zimmern selbst bemerkt, könnte es bei פֶּסַח sich nur um eine relativ frühzeitige Entlehnung ins Palästinensische handeln. Für diese frühe Zeit wäre aber die Gleichung babyl. š = hebr. ס ein Novum. Ferner scheint es so, als ob Jensens[2] Kombination richtig sei, daß assyrisches puššuḫu hebräischem שָׁבַח Piel entspreche: „besänftigen", vom Zorn und von den Fluten gebraucht. — Nicht minder groß als das Bedenken von sprachlicher Seite aus ist dasjenige, das sich auf historische Erwägung stützt. Selbst wenn die Behauptung richtig wäre, daß der Name פֶּסַח sich sicher erst im Deuteronomium finde, so besteht doch Nowacks[3] Urteil zu Recht, daß der Name jedenfalls alt und sein Fehlen in der älteren Literatur zufällig sei. Immerhin gehören die Abschnitte Ex. 12, 21—24 und Ex. 34, 25—27, in denen sich פֶּסַח und חַג פֶּסַח findet, aller Wahrscheinlichkeit nach der jahwistischen Erzählungsschicht, d. h. also der vordeuteronomischen Literatur, an. Aber wie dem auch sein mag, das Fest ist alt. Es hat seine Stelle im Leben der Beduinen, ist daher sicher nicht erst in Kanaan von Israel übernommen worden, sondern seine Entstehung gehört in die vorkanaanäische Zeit der Hebräer. Bei solcher Lage der Verhältnisse ist die Ableitung des Festes aus der babylonischen Kultur so gut wie ausgeschlossen. Allerdings weisen die Vertreter des Panbabylonismus darauf hin, daß auch die Beduinen der syrisch-arabischen Wüste sich dem Einfluß der babylonischen Kultur nicht haben entziehen können. Doch auch diese allgemeine Erwägung erreicht hier ihren Zweck nicht. Denn beim hebräischen Passah handelt es sich deutlich um eine Feier, die nicht im Kulturgebiet des Zweistromlandes, sondern nur im Nomadenleben entstanden sein kann. Selbst wenn die Darbringung der Erstgeburten erst nachträglich mit einem alten Blutritus zusammen-

1. A. a. O. S. 107.
2. ZA IV, 268. Danach Zimmern KAT.
3. Hebr. Archäologie II, 147 Anmerk. 1.

geflossen sein sollte, so weist doch dieser alte Blutritus, der פסח geheißen haben müßte, nicht auf Babylonien, sondern ganz allgemein auf die nomadische Kulturstufe der Semiten hin. Bei Robertson Smith[1] und Curtiss[2] ist ausgeführt, wie derartige Blutriten im Altertum wie in der Neuzeit noch bei den Beduinen Vorderasiens üblich sind. — Das Zurückgreifen auf assyrisch-babylonisches pašâḫu bezw. puššuḫu ist endlich aber in keiner Weise nötig. Soweit uns das Material bis jetzt zur Verfügung steht, muß vielmehr das Urteil als berechtigt gelten, daß die Ex. 12, 13 gegebene Erklärung mehr als eine Volksetymologie ist. Wenn es zulässig sein sollte, den bekannten Stadtnamen תפסח = Thapsacus als »Furt« zu deuten, so wäre der Beweis erbracht, daß über das Hebräische hinaus פסח = »vorübergehen« wahrscheinlich gemeinsames Sprachgut der sog. kanaanäischen Semiten gewesen ist. Läßt man jedoch diesen Namen beiseite, so kann der klare Sinn der genannten Wurzel im Hebräischen garnicht zweifelhaft sein. Jes. 31, 5 steht das Verbum in Verbindung mit גנן, הציל, המליט. Nicht anders als »verschonen« oder »verschonend vorübergehen« kann der Sinn auch Ex. 12, 13. 23. 27 sein. Treffender als die Übersetzung des Symmachus ὑπερμάχησις ist daher die des Aquila ἐπέρβασις und ὑπερβάσια bei Jos. Ant. II, 14, 6[3]. Eine Schwierigkeit, bei der Herleitung von פסח der Tradition zu folgen, ergäbe sich nur für den Fall, daß das Ex. 3, 18; 5, 3; 8, 21ff. und 10, 8ff. erwähnte Fest, das Israel zum Vorwand für den Auszug aus Ägypten nimmt, ebenfalls das Passah gewesen wäre. Denn dann wäre erwiesen, daß dies Fest schon in die Zeit vor den Ex. 12 erwähnten Ereignissen zurückreicht. Aber nirgends ist auch nur angedeutet, daß jenes Fest den Namen פסח geführt habe. Vielmehr wird es sich dabei um die Darbringung der Erstlinge der Herde im Frühjahr gehandelt haben. Man braucht hier kein altsemitisches Fest lunaren Charakters zu vermuten, dessen Name unter den Erlebnissen beim Auszug aus Ägypten im Anschluß an das gebräuchliche Verb etwa einen neuen bedeutsamen Sinn für die ganze Zukunft empfangen hätte, und wird daher das arab. فصح lumine

1. A. a. O.

2. Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Leipzig 1903.

3. Vgl. dazu Handkommentar zum A. T. ed. Nowack. I. 2. S. 96.

suo apparuit; clara, manifesta fuit res, nach dem etwa eine Vollmondsfeier als Grundlage des Festes angenommen werden könnte, ganz außer acht zu lassen sein. Wie dem aber auch sein mag, — die Bezugnahme auf assyrisch-babylonisches pašâḫu scheint in keiner Weise gesichert oder auch nur angezeigt.

שבת

Die Frage, ob der israelitische Sabbat babylonischen Ursprungs sei, ist in den lezten Jahren oft und eingehend verhandelt worden. Als Ergebnis dieser Verhandlungen muß das Urteil dahin lauten, daß aufgrund des uns bis jetzt vorliegenden Materials der babylonische Ursprung nicht bewiesen werden kann. Die Keilschriftliteratur kennt für die Monate Elul II und Marcheśwan den 7., 14., 21. und 28. Tag als ûmu lemnu = »böser Tag«; sie kennt ferner einen Feiertag šabattu oder šapattu als ûm nuḫ libbi = »Tag der Beruhigung des Herzens«. Im allgemeinen denkt man an die Herzen der Götter; nur Nielsen[1] schreibt: »Offenbar ein Tag, wo die Menschen nach der weltlichen Zerstreuung der Arbeitstage das Herz zur religiösen Andacht beruhigen sollen«. Aber das vorliegende Material berechtigt nicht zu dem Schluß, daß jeder 7. Tag eben den Namen šabattu trug. Trotzdem treten die Assyriologen[2] mehr oder weniger zuversichtlich für babylonischen Ursprung des Sabbats ein. Auch in weiten Kreisen der Theologen herrscht die Ansicht Stades[3]: »Im Sabbat ist wahrscheinlich aus einer auf dem Boden babylonischen Heidentums gewachsenen abergläubischen Präventivmaßregel durch die palästinisch-jahvistische Entwickelung eine religiös und soziale wertvolle Institution entstanden«. Aber es fragt sich doch sehr, ob dies assyriologische und theologische Urteil nicht weit mehr auf panbabylonistischer Stimmung als auf ruhiger, wissenschaftlicher Erwägung beruht. Die Etymologie des assyrischen Wortes šabattu erscheint unsicher. Zimmern schwankt, ob das Wort auf šabâtu = »ablassen, aufhören« zurückzuführen sei, oder ob vielmehr šabattu aus šabaṭtu entstanden sei und mit dem »Schlagen« als Trauer-

1. A. a. O. S. 69.

2. Zimmern in KAT³ 592—94. A. Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients, 1904. S. 86—92. Delitzsch, Babel und Bibel I, 61 ff.

3. Bibl. Theol. des A. T. I, 177.

ritus zusammenhänge. Mancherlei scheint für die zuletzt genannte Ableitung zu sprechen. In 92691 Kol. I, 25 wird neben den Wörtern für »beten« (suppû, sullû) und »beruhigen« (nuḫḫu) auch šabattu als Deutung des Ideogramms ZUR angeführt. Auch in K 979 ina šiari sa-ba-a-ṭi, wo eine kultische Waschung und Opfer stattfinden, könnte sehr wohl sa-ba-a-ṭi ein und dasselbe Wort mit dem hier behandelten šabattu sein. In diesem Falle wäre die Ableitung von šabaṭ urkundlich gesichert, und assyrisches šabattu als eine Zeit des Trauerns erwiesen. Doch bleibt sprachlich die andere Möglichkeit, daß šabattu auf šabâtu = »ablassen, aufhören« zurückgeht. Nur ist mit dieser Etymologie an und für sich noch nicht viel gewonnen. Es bleibt die Frage: Was soll aufhören? Oder: Was soll zur Ruhe gebracht werden? Nach der oben mitgeteilten Erklärung šabattu = ûm nuḫ libbi kann nur an das Aufhören, die Beruhigung des Zorns der Gottheit gedacht werden. Für dieses Verständnis gegen dasjenige Nielsens entscheidet die Tatsache, daß šabattu als ûmu lemnu gilt. Mag nun aber die erste oder die zweite Etymologie das Richtige treffen, in jedem Falle ist der babylonische šabattu etwas ganz anderes gewesen als der israelitische Sabbat. Denn selbst wenn es wahr sein sollte, daß man an dem babylonischen šabattu als an einem dies ater die Vornahme gewisser Handlungen gern unterließ, so hat doch der babylonische dies ater seinen Namen nach allem, was wir wissen, nicht von einer Sitte des Ruhens aufseiten des Menschen erhalten. Vielmehr stimmt, abgesehen von Nielsen, das Urteil der Assyriologen und Theologen darin zusammen, daß die Ruhe das eigenartige Charakteristikum des israelitischen Sabbats ist. Dieser Sachverhalt schließt nun allerdings die Möglichkeit nicht aus, daß die in Kanaan einwandernden Hebräer einen dort vorgefundenen Buß- oder Trauertag, an dem man gewisse Handlungen unterließ, ihrerseits mit einem ganz neuen Geist erfüllt und ihn für eine Jahve heilige Zeit erklärt hätten, in der jede Arbeit verboten sei. Aber die Annahme einer solchen Umprägung setzt deutlich die andere voraus, daß in der Religion der einwandernden Hebräer der Gedanke einer für Jahve streng abgesonderten Zeit schon eine allbeherrschende Stelle einnahm. Dieser notwendige Rückschluß besagt zwar wieder nur, daß die Idee der für Jahve ausschließlich geweihten Zeit unter den Hebräern vorhanden

war, nicht daß sie die heilige Zeit mit dem Wort šabbât benannten. Es könnte an und für sich sein, daß sie selbst ein von šabâṭu = »schlagen« abgeleitetes šabattu = »Trauertag« nach dem ihrem eigenen Sprachschatze angehörigen שׁבת = »ruhen« in volkstümlicher Weise als »Ruhetag« deuteten. Aber man erwäge nur, was für gewundene Wege hier beschritten werden müssen, um die babylonische Herkunft des israelitischen Sabbats wahrscheinlich zu machen!

Diesen gewundenen Wegen steht auf der anderen Seite zunächst die Tatsache gegenüber, daß die Hebräer in ihrer Religion die Idee einer für Jahve heiligen Ruhezeit besaßen. Diese Tatsache gründet sich nicht bloß auf den oben als notwendig erwiesenen Rückschluß, sondern auch auf die israelitische Tradition. Ex. 20, 8 wird das Gebot זכור את־יום השבת לקדשו auf die an den Namen Mose anknüpfende Gesetzgebung zurückgeführt. Allerdings besteht gegenwärtig die Neigung, die Zurückführung des Sabbatgebotes in die mosaische Zeit für unhistorisch zu erklären. Aber der Grund, daß der Sabbat erst im Lande Kanaan mit dem Ackerbau von den Ureinwohnern übernommen sein müsse, weil die Sitte, sich jeden 7. Tag jeder Arbeit zu enthalten, bei Nomaden, die ihre Herden täglich weiden und tränken müssen, nicht entstehen konnte, reicht nicht aus, um eine gut bezeugte Tradition zu entkräften. Denn jenes Bedenken erledigt sich durch die Erwägung, daß die Art und die Strenge der Sabbatfeier in ihrer einzelnen Ausgestaltung gewiß einer späteren Zeit angehört, daß dagegen die Einrichtung selbst dadurch keineswegs als unmöglich erwiesen wird. Vgl. Oettli, Geschichte Israels I, 130 und Riedel, Alttestamentliche Untersuchungen 1902, Der Sabbat 74—89.

Es kommt ein zweiter Punkt in Betracht. Im Hebräischen ist שׁבת ein überaus häufiges Wort für »ruhen«. Dieses Verb kann entweder denominiert oder ursprünglich sein. Wenn denominiert, so muß das Nomen zum ältesten Sprachgut gehören. Denn der Gebrauch des Verbs im Ḳal, Nifʿal und Hifʿil ist so stark verbreitet, daß an die spezielle Sabbatruhe gar nicht mehr gedacht wird. Die hier vorliegende Frage würde leichter zu entscheiden sein, wenn auf משבת Thr. 1, 7 und das im massoretischen Text öfter vorkommende שָׁבָת zu bauen wäre. Aber

Thr. 1, 7 ist vielleicht מְשַׂבֹּתֶיהָ zu lesen. Statt שבת lasen Prov. 20, 3 die LXX שוב; G. Beer schlägt שִׂבַּת vor. Ex. 21, 19 ist die Ableitung von ישב möglich. 2. Sam. 23, 7 ist korrumpiert. Jes. 30, 7 dürfte הם שבת ebenfalls verderbt sein; vielleicht ist הַיְשֻׁבֶת oder הַמַּשְׁבָּה oder הַמָּשְׁבָּה zu lesen. Am. 6, 3 erscheint die Deutung fraglich. Barth in ZDMG 41, 61g leitet שבת von שבה = ثبى = »sammeln« ab. Nowack dagegen schlägt שׂוּר oder שֶׁבֶט vor. Nach dieser Übersicht bleibt es also äußerst fraglich, ob die Form שָׁבָת = »ruhen« überhaupt bezeugt ist. — Von Bedeutung könnte ferner der Eigenname שבתי sein. Aber im A. T. findet er sich nur in den nachexilischen Büchern Esra und Nehemia. Dasselbe nomen proprium ist in den Sinaitischen Inschriften gefunden, die Euting herausgegeben hat. Aber diese Inschriften gehören wahrscheinlich keiner früheren Zeit als die Bücher Esra und Nehemia an. Also bleibt nicht mehr als das Zeugnis, daß שבת im Nabatäischen als Wurzel vorhanden gewesen ist. Es muß mithin damit gerechnet werden, daß das Verb ein altes Denominativum ist. Dieses Verhältnis als richtig vorausgesetzt, dürfte Detlev Nielsen[1] es sehr wahrscheinlich gemacht haben, daß das Nomen שבת arabischen Ursprungs ist. Die Mondrechnung stammt aus Arabien; in Babylonien ist sie ein in das Sonnenjahr später eingefügtes Element, šubtu ist die Mondstation der 4 Phasen, an der das Gestirn nach berechtigter, naiver Anschauung ruht. Die Ruhe der im Mond sich offenbarenden Gottheit hat entscheidende Bedeutung für das Leben der Menschen. Babylonisches šubtu entpricht arabischem thabat, einer Art infinitiver Weiterbildung von der Wurzel wathaba = »sitzen«. Mit Recht macht Nielsen darauf aufmerksam, daß in der historischen Erzählung das Nomen sich zum ersten Male Ex. 16, 27—30 findet, und zwar in der für das Minäo-Sabäische charakteristischen Form שבתן für השבת. Dieses fremd klingende Wort wird von Mose den Hebräern ausgelegt[2] als שבת־קדש. Auf den Zusammenhang von שבת mit der Wurzel ישב deutet auch: Ex. 16, 29: שבו איש תחתיו אל־יצא איש ממקומו. Auf Grund des bis jetzt bekannten Materials hat deshalb die Ver-

1. Vgl. die eingehenden Ausführungen in »Die altarabische Mondreligion« u. s. w.

2. Ex. 16, 23.

mutung ihr gutes Recht, daß das Nomen שבת von Arabien aus sowohl in das Kulturgebiet des Euphrat- und Tigrislandes als auch zu den Hebräern gewandert ist. Während aber in Babylonien das Wort eine eigenartige, im einzelnen noch nicht durchsichtige Entwickelung durchgemacht hat, scheint die hebräische Sabbatinstitution an die Sitte der altarabischen Heimat in gerader Linie anzuknüpfen.

Heilige Handlungen.

זמר

Das Wort wird als Verbum vom Spielen des Saitenspiels wie ganz allgemein in der Bedeutung »singen, preisen« gebraucht. Derivata der Wurzel sind im Hebräischen זמרה = »Saitenspiel«, זמיר = »Gesang« und מזמור = »Psalm, Lied«. Das Assyrisch-Babylonische kennt zamâru = »musizieren« und zammâru = »Musikant«. Insbesondere wird in den Ritualtexten[1] neben dem barû- und âšipu-Priester auch ein zammâru-Priester erwähnt. Aus den bisher veröffentlichten Texten läßt sich nur entnehmen, daß dieser bei gewissen Gelegenheiten hymnologische Texte zu singen hatte. — Gewiß gehört die Wurzel זמר zum semitischen Gemeingut. Wenn auch das hebräische Wort, wie im Babylonischen, insbesondere in dem Derivatum מזמור von gottesdienstlicher Funktion gebraucht wird, so hat doch der zammâru-Priester, insoweit es sich um den sprachlichen Terminus handelt, im Kultus Israels keine Parallele gehabt. Daß die Wurzel nicht auch im Arabischen und Äthiopischen ursprüngliches, sondern entlehntes Gut sei, ist mindestens nicht ausgemacht.

זרק

Das hebräische Wort heißt »werfen, streuen« und »sprengen«. Ex. 9, 8 wirft (וזרקו) Mose eine Handvoll Ofenruß vor Pharaos Augen gen Himmel; Hi. 2, 12 streuen Hiobs Freunde (ויזרקו) Staub auf ihre Köpfe. Ez. 10, 2 soll jemand feurige Kohlen über die Stadt streuen (וזרק). In der priesterlichen Gesetzgebung ist das Wort terminus technicus für das Sprengen als Kultushandlung z. B. Ex. 24, 6: וחצי הדם זרק על־המזבח. Denselben

1. ZRi, vgl. Vorwort S. 2.

kultustechnischen Sinn hat zarâḳu im Assyrisch-Babylonischen, z. B. in den Ritualtafeln für den zammâru-Priester: sammē ta-za-ri-iḳ. Jedoch liegt keinerlei Anlaß vor, hier Entlehnung zu konstatieren. Dieselbe Wurzel findet sich im Aramäischen und Syrischen z^{e}raḳ; im Arabischen heißt زرق und ذرق »werfen«. Es handelt sich also bei זרק höchstwahrscheinlich um semitisches Gemeingut.

כפר[1]

In der Sprache des Priesterkodex und in dem Abschnitt Ez. 40—48 ist כִּפֶּר terminus technicus für den Vollzug der Sühnehandlung. Als Person, welche die Sühnehandlung vollzieht, erscheint der Priester; ausnahmsweise findet sich der Satz Lev. 17, 11: כי הדם הוא בנפש יכפר. Zur Bezeichnung der Person oder des Gegenstandes, um dessen Unreinigkeit es sich handelt, werden die Präpositionen על und בעד, zur Angabe des Sühnemittels wird ב gebraucht; die Sünde wird durch על oder מן eingeführt. Dieser technische Gebrauch von כפר in der israelitischen Priestersprache hat seine Parallele in der Kultussprache Babels. Die von Zimmern veröffentlichten Ritualtafeln haben die hier vorhandene Parallele klar erwiesen. Der babylonische Terminus lautet im Infinitiv Piel kuppuru. Die mit kuppuru bezeichnete Handlung findet statt am König. In den Ritualtafeln kehrt die Verbindung öfter wieder: šarra tu-kap-par (z. B. 26, I, 19. II, 1—3. V, 35. 28, 4.). Weiter wird die Handlung an Kranken vollzogen; aber auch an leblosen Gegenständen. In Nr. 44—42, Stück I, 28, stehen die Worte: bîta tu-kap-par-ma »am Hause sollst du die Sühnehandlung vornehmen«. Die Handlung des Kuppuru wird durch das Nomen takpirtu pl. takpirâti ausgedrückt; z. B. 26, II, 1—3: tak-pi-ra-ti eb-bi-e-ti šarra tu-kap-par »mit reinen Sühnungen sollst du den König sühnen«. Aber auch die durch die Sühnehandlung beseitigte Unreinheit muß durch takpirtu bezeichnet sein. Z. B. 26, II, 3: Kima tak-pi-ra-a-ti tuq-te-il-tu-u ana babi tu-še-sa »wenn du die Sühnungen vollendet hast, so bringe sie zum Tore hinaus«. Ähn-

1. Vgl. zu diesem Terminus noch J. Herrmann, Die Idee der Sühne im A. T. Leipzig 1905. Doch lautet das Ergebnis dort S. 32—34: »Man wird lieber . . . zugeben, daß die etymologische Bedeutung der Wurzel dunkel ist.«

lich mit Breviloquenz Nr. 41—42, Stück I, 28: bîta tu-kap-par-ma tak-pi-rat bîti ana bâbi.

Es erhebt sich aufgrund der aufgezeigten Parallele eine doppelte Frage. Erstens: Was bedeutet כפר = kuppuru ursprünglich? Zweitens: Wie ist die Parallele zu erklären? Beide Fragen hängen so eng mit einander zusammen, daß mit der einen auch die andere beantwortet wird. Nach dem vorliegenden Material scheint nach Zimmerns Urteil die Grundbedeutung von kapâru »wegwischen« zu sein. Als Belegstelle, die für diese Bedeutung entscheidet, wird die Ereškigallegende L 82 Rev. 20 angeführt: dimta-ša ikappar »ihre Tränen wischt er ab«. Dementsprechend übersetzt O. Weber[1] takpirtu wörtlich mit »Wegwischung«. Man wird zugeben müssen, daß der Gebrauch des Wortes in der Ereškigallegende durchaus für die angegebene Bedeutung spricht. Auch die oben belegte Wendung takpirât bîti ana bâbi läßt sich von der erwähnten Bedeutung aus leicht begreifen. Takpirtu ist nicht bloß die Handlung des Wegwischens, sondern das Weggewischte selbst: die Unreinheit. Die Bedeutung »wegwischen« ist sodann nicht allein dem babylonisch-assyrischen Wort eigen. Im Syrischen findet sich k^{e}phar = detersit. Auch im Hebräischen gibt כָּפַר = »wegwischen« außerhalb der Priestersprache einen guten Sinn. ψ 65, 4: פִּשְׁעֵינוּ אַתָּה תְכַפְּרֵם. Von »sühnen« wird hier kaum die Rede sein. Der Sänger sagt schlicht, daß Jahve die Übertretungen nicht anrechnet. Trefflich könnte die Vorstellung passen: »Du wischst sie hinweg«. Genau ebenso ψ 78, 38: יְכַפֵּר עָוֹן וְלֹא־יַשְׁחִית. Nicht minder gibt jene Grundbedeutung einen passenden Sinn in Stellen wie ψ 79, 9: וְכַפֵּר עַל־חַטֹּאתֵינוּ לְמַעַן שְׁמֶךָ.' Auch Prov. 16, 14 und Jes. 47, 11 ließen sich verstehen, wenn in כפר die Bedeutung »wegwischen« noch durchklänge. Prov. 16, 14 lautet: חֲמַת מֶלֶךְ מַלְאֲכֵי־מָוֶת וְאִישׁ חָכָם יְכַפְּרֶנָּה. Besonders wertvoll wäre Jes. 47, 11, wenn nur der Text feststände. Die überlieferten Worte sind folgende: וּבָא עָלֶיךָ רָעָה לֹא תֵדְעִי שַׁחֲרָהּ וְתִפֹּל עָלֶיךָ הַוָּה לֹא תוּכְלִי כָּפְרָהּ. Aber gerade das im Parallelismus mit כפרה stehende Wort שחרה ist unsicher. Die Bedeutung »erspähen« will sich nicht in den Zusammenhang fügen. Ob die seit J. H. und J. D.

1. Die Literatur der Babylonier und Assyrer. Leipzig. 1907. S. 186.

Michaelis beliebte Identifizierung von שׁחר mit سحر = »wegzaubern« das Richtige trifft, muß dahingestellt bleiben. Buhls Meinung, daß »ohne Zweifel« שׁחרה = »abkaufen« zu lesen sei, ist dagegen in Kittels Biblia hebraica nur als fragliches Propositum aufgenommen. Somit muß die charakteristische Stelle zur Fixierung der Wortbedeutung von כפר ausscheiden. Es bleibt noch als besonders wichtige Stelle Jes. 28, 18 übrig: וכפר בריתכם את־מות וחזותכם את־שׁאול לא תקום. Kittel bemerkt nach Hupfeld u. a.: legendum probabiliter ותפר = irritum fiet. Franz Delitzsch dagegen erhebt gegen die Änderung Einspruch und übersetzt geradezu: »Und ausgestrichen wird euer Bündnis mit dem Tod«. Hier hätten wir also geradezu eine Stelle, die fast genau der in der Ereškigallegende für kapâru entspricht. Delitzsch wußte dabei noch nichts von Zimmerns Ritualtafeln, sondern er erklärt[1]: בריה ist als Urkunde gedacht, denn כפר bedeutet hier obliterari, wie das Kal Gen. 6, 14 oblinere und Prov. 30, 20 Targum und Syrer abstergere, im Talmud häufig »abwischen« = קִנַּח und »ab- oder auswischen« = מחק, welche Bedeutungen alle nebst der Bedeutung negare = »leugnen, verleugnen« auf die Grundbedeutung tegere, obducere zurückgehen, welche die arabischen Verba كفر, خفر, غفر aufweisen. »Das Bündnis wird ausgestrichen werden, wie man ein falsches Wort ausstreicht, indem man mit Tinte darüber hinfährt und es unleserlich macht«. Indes ist zunächst die Meinung, als müßte in den Pi'elformen כפר = kuppuru die etwa vorhandene Grundbedeutung des Ḳal = »wegwischen« noch durchklingen, nicht einwandfrei. Friedrich Delitzsch zitiert im Wörterbuch: u-kappi-ra kamâte-ša »ich vernichtete seine Zinnen«; in der Form II, 2: ša kišti (iṣ) ḫašur uk-tap-pi-ra gu-up-nu-ša »er tilgte aus des Ḫašur-Waldes Weinstöcke«. Beide Stellen beweisen, daß man bei der Verwendung des Verbs kuppuru von der etwa ursprünglichen Bedeutung des Kal keinerlei Bewußtsein mehr hatte. Auch in der Kultussprache genügt vollauf, wie bereits Zimmern deutlich hervorhebt, der allgemeine Sinn »tilgen«, und takpirtu ist danach die »Tilgung« sowie die durch Tilgung entfernte Unreinheit. Nicht minder erledigen sich sämtliche oben

1. Franz Delitzsch, Kommentar über das Buch Jesaja [4]. Leipzig 1889, S. 317.

angeführte Stellen im Hebräischen, ja es leuchtet klar hervor, daß an den meisten die allgemeine Bedeutung »tilgen, beseitigen« noch sehr viel besser paßt als »wegwischen«. Jahve tilgt die Sünde, der Mensch tilgt den Zorn des Königs und vermag das Unheil nicht zu beseitigen. Auch der Bund mit dem Tode kann getilgt werden. Mit dieser Erkenntnis ist nun allerdings über das Verhältnis zwischen כפר und kuppuru sowie über die ursprüngliche Bedeutung der Worte nichts entschieden. Zimmern urteilt: »Aus sachlichen Gründen ist es kaum denkbar, daß die gleiche technische Bezeichnung bei den Babyloniern und Hebräern auf Urverwandtschaft beruht. Vielmehr sind wir genötigt, auch hier Entlehnung des Wortes, wenigstens in seiner spezifisch technischen Bedeutung auf Seiten der Hebräer anzunehmen. Solche sprachliche Entlehnung weist dann aber mit Wahrscheinlichkeit auch wieder auf sachliche Beeinflussung«. Zimmern tritt also in allem, was über כפר zu sagen ist, für Entlehnung aus Babel ein. Konsequenterweise leitet er dann auch syrisches k^{e}phar und arabisches كفّر, soweit die Verba »sühnen« bedeuten, auf babylonischen Einfluß zurück. — Zuerst jedoch muß auffallen, daß syrisches k^{e}phar nicht bloß im technischen Sinne »sühnen« heißt, sondern auch »wegwischen«. Also eine genaue Parallele zum babylonischen kapâru, kuppuru. Ist es unter solchen Umständen geraten, auf Entlehnung zu schließen? Im Hebräischen wird das Ḳal nicht gebraucht; daher läßt sich hier keine weitere Folgerung ziehen. Aber viel wichtiger als irgend eine Einzelheit ist die Erkenntnis, daß Zimmerns Sicherheit im allgemeinen Urteil durchaus auf panbabylonistischer Stimmung beruht. Nach Hommel ist im Südarabischen كفر Name irgend eines kultischen Gerätes. Arabisches كفّارة hat keine Parallele im Assyrisch-Babylonischen. Gerade die Ritualtafeln zeigen eine große Fülle von Zügen, die im Ritus Babels und Israels wiederkehren, daneben besonderes Gut. Die natürlichste Erklärung liegt nicht in der Annahme einer Entlehnung, sondern in der eines großen, gemeinsamen Erbes. Die semitische Kultur jener vorgeschichtlichen Periode wird weit höher angesetzt werden müssen, als es auch bisher noch geschieht. Blutbräuche und Sühnriten weisen als gemeinsames Gut aller Semiten auf uralte Zeiten zurück. Zu diesem gemeinsamen Gut

wird auch der Terminus כפר = kuppuru gehören. — Zuletzt die für den hier verhandelten Zweck nicht allzu wichtige Frage nach der ursprünglichen Bedeutung des Stammes כפר. Auf der einen Seite scheint, wie bereits mitgeteilt, die Tatsache unerschütterlich festzustehen, daß kapâru »wegwischen« heißt. Der Blick auf das Syrische legt die Vermutung nahe, daß diese sinnliche Bedeutung in einem weiteren Sprachgebiet heimisch gewesen ist. Aber ebenso steht auf der anderen Seite fest, daß im Arabischen كفر die Grundbedeutung »bedecken« hat. Auch im Äthiopischen scheint eine Wurzel mit dieser Grundbedeutung bekannt gewesen zu sein. Wenigstens verzeichnet Dillmann im Lexikon das Substantiv kŭĕfâr als nomen vestimenti episcopalis, ut videtur, infula. Es würde ein Schritt der Verzweiflung sein, wollte man die assyrisch-babylonische Wurzel kapâru = »wegwischen« von der arabischen كفر = »bedecken« trennen. Dann aber bleibt nur eine Möglichkeit: für die Begriffe »wegwischen« und »bedecken« eine höhere Einheit zu finden. Franz Delitzsch hat in seiner mitgeteilten Erklärung zu Jes. 28, 18 diesen Weg beschritten. Ob er aber die rechte Einheit gefunden hat, steht mindestens nicht fest. Denn seine Ableitung setzt voraus, daß damals, als kapâru = »wegwischen« und كفر = »bedecken« dieselbe sinnliche Tätigkeit bezeichneten, irgendwie mit Tinte oder Farbe geschrieben oder gemalt wurde. Unmöglich ist dieser Rückschluß nicht; aber ein derartiger Kulturzustand, der für uns noch dem prähistorischen semitischen Altertum angehören müßte, ist uns unbekannt. In den früheren historischen Zeiten hat man in Babylonien nicht mit Tinte geschrieben. Dagegen läßt sich an die Verhältnisse der Wüste erinnern. Der Sand wischt die Spur weg, indem er sie bedeckt. Auch dieser Ausblick spricht für die oben vorgetragene Meinung: kapâru — כפר — كفر ist gemeinsamer Besitz aus der semitischen Urzeit.

כשׁף

Das Piel des hebräischen Wortes bedeutet: Zauberei treiben: מְכַשֵּׁף und כַּשָּׁף ist der Zauberer, das Segolat כֶּשֶׁף, wie כְּשָׁפִים nur im Plural gebraucht, der Zauber. Was für Leute die מְכַשְּׁפִים waren, läßt sich näher nicht bestimmt sagen. Steuer-

nagel[1] bemerkt zu Dt. 18,10: »Zauberer, der durch zauberkräftige Dinge das Eintreten von erwünschten oder das Ausbleiben von gefürchteten Ereignissen bewirkt«. Auf assyrisch-babylonischem Sprachgebiet spielen vor allem in der Beschwörungsserie »Maqlû« der kaššapu = »Zauberer« oder »Hexenmeister« und die kaššaptu = »Zauberin« oder »Hexe« eine hervorragende Rolle. Die Hexe behext (kašâpu oder Pi. kuššupu) die Menschen durch Zauberei (kišpu). Die Strafe, die nach jenen Texten den kaššapu und die kaššaptu trifft, ist die Verbrennung in effigie. Zimmern urteilt: »Das alttestamentliche פשף etc. ist nicht nur dem Wort und der Sache nach mit dem babylonischen Hexenwesen identisch, sondern hat vielleicht von hier aus überhaupt erst seinen Ausgang genommen«. In diesem Urteil ist die Behauptung, daß die im A. T. erwähnte Zauberei mit dem babylonischen Hexenwesen der Sache nach identisch sei, nicht hinreichend begründet. Aus den Texten der Beschwörungsserie Maqlû wissen wir, daß es sich dort um »Spukgeister der Nacht, Erreger von Krankheiten, Unfällen, bösen Träumen, Verleumdungen, überhaupt Erreger aller gemütlichen Beunruhigung« sowie jeglichen Ungemachs handelt. Die Art des im A. T. bekämpften Zauberwesens dagegen kennen wir, wie bereits bemerkt, nicht. Aber die Tatsache verdient Beachtung, daß das gesamte Zauberwesen im A. T. stets energisch bekämpft wird. In der alten Gesetzgebung des sog. Bundesbuchs Ex. 22, 17 steht der knappe Befehl מכשפה לא תחיה; Dt. 18, 10 die eindringliche Mahnung: לא־ימצא בך ... מכשף Mal. 3, 5 die ernste Drohung: וקרבתי אליכם למשפט והייתי עד ממהר במכשפים. Diese Beobachtung legt die Annahme mindestens nahe, daß das Zauberwesen niemals in Israel selbst heimisch, sondern ein Bestandteil der von den Hebräern in Kanaan vorgefundenen Kultur gewesen ist, die Israel zur Versuchung wurde. Das vorisraelitische Kanaan stand durchaus unter babylonischem Einfluß. Da erscheint in der Tat die Vermutung berechtigt, daß Israel in Kanaan eben das babylonische Zauberwesen kennen lernte, mit der Sache auch den terminus technicus kuššupu = כשף Piel. Dabei bleibt jedoch zunächst dahingestellt, ob die Art der Zauberei in Kanaan nicht eine eigene Ausprägung gefunden hat. Sodann ist

1. Handkommentar zum A. T. ed. Nowack. I, 3. Göttingen 1900.

mit der etwaigen Entlehnung des terminus technicus kuššupu Piel nicht gesagt, daß die Wurzel כשׁף an und für sich dem Hebräischen fremd gewesen sei. Das Fehlen des Kal im A. T. könnte auf Zufall beruhen. Es ist kaum anzunehmen, daß kašâpu in der Bedeutung »zaubern« ein ursprüngliches Wort ist. Nach allem, was wir wissen, war das Hexen- und Geisterwesen ein wesentlicher Bestandteil der alten sumerischen Kultur; es wurde von den semitischen Einwanderern vorgefunden und übernommen. Erst unter diesen besonderen Kulturverhältnissen dürfte kuššupu = »zaubern« sich gebildet oder wenigstens zu einem allgemein verbreiteten Terminus sich entwickelt haben. Die ursprüngliche sinnliche Bedeutung wird im Arabischen noch durchklingen: كسف heißt »schneiden«. Welcher Weg allerdings von »schneiden« zu »zaubern« führt, läßt sich nicht mehr sagen. Vielleicht trifft Robertson Smith[1] das Richtige, wenn er die מכשׁפה Ex. 22, 17 für eine Person hält, die Zauber- und Heilkräuter »kleinschneidet«.

לחשׁ

Die Wurzel לחשׁ, im Hebräischen im Piel und Hitpael gebraucht und als Segolatum wiederkehrend, hat ihre Parallele im Assyrisch-Babylonischen. Luḫḫušu ist der technische Ausdruck für das Flüstern der Beschwörungsformeln. Z. B. in Zimmerns Ritualtafeln, Stück 56, 12—13: ana libbi uznē immišu u šumē-ti-šu III -ta-a-an tu-laḫ-ḫaš »in seine Ohren zur Rechten und Linken sollst du dreimal hineinflüstern«. Es fragt sich, inwieweit der hebräische Sprachgebrauch etwa durch den babylonischen beeinflußt sein könnte. Hier ist zunächst festzustellen, daß die Wurzel לחשׁ, abgesehen vom Hebräischen und Assyrisch-Babylonischen, auch im Aramäischen und Äthiopischen vorkommt. Danach wird man urteilen dürfen, daß sie gemeinsemitisches Sprachgut ist. Sie hat überall dieselbe Bedeutung: »zischeln, summen«. Das Wort ist onomatopoetischen Ursprungs. Dabei bietet sich des näheren leicht die Annahme dar, daß לחשׁ das Zischeln der Schlange nachahmen will. Diese überaus nahe liegende Annahme braucht nicht mit Lagarde gerade so verstanden zu werden, daß לחשׁ aus נחשׁ hervorgegangen sei. —

1. A. a. O.

Ob nun aber vielleicht die speziell technische Ausdrucksweise des babylonischen Rituals auf das Hebräische eingewirkt hat? Das Verbum לחשׁ kommt im A. T. nur dreimal vor. ψ 58, 6 werden מלחשׁים erwähnt. Der Zusammenhang mit V. 5, in dem פתן in Frage steht, beweist klar, daß Schlangenbeschwörer gemeint sind. ψ 41, 8: יחד עלי יתלחשׁו כל־שׂנאי und 2. Sam. 12, 19: ויראו דור כי עבדיו מתלחשׁים. Das Hitpael bezeichnet an beiden Stellen ganz allgemein: »unter einander flüstern«. Das Nomen segol. לחשׁ kommt im A. T. fünfmal vor. Der Jes. 3, 3 erwähnte נבון לחשׁ wird allgemein der Beschwörungskundige sein. Jerem. 8, 17 und Koh. 10, 11 ist dagegen deutlich ausgesprochen, daß es sich bei לחשׁ um Schlangenbeschwörung handelt. In der Stelle Jes. 26, 16 steht Text und Sinn nicht fest. Franz Delitzsch, der den massoretischen Text beibehält, übersetzt die Worte צקון לחשׁ »ergossen leises Flehen« und erklärt לחשׁ hernach als »flüsterndes Gebet«. Aber die LXX lasen hier ἐν θλίψει μικρᾷ = לחץ בצוקה(?). Nicht minder fraglich ist הלחשׁים Jes. 3, 20. Entweder sind Amulette gemeint, die Zauber wirken oder abwehren sollen, oder mit Fränkel: »summende Muscheln«. Aufgrund des vorliegenden Materials läßt sich nicht verkennen, daß auch im Hebräischen die Wurzel לחשׁ aus dem gemeinsemitischen Sprachgebrauch sich zu einem technischen entwickelt hat. Die Möglichkeit babylonischen Einflusses auf diese Entwickelung kann mit Sicherheit nicht abgewiesen werden. Andrerseits aber darf nicht vergessen werden, daß das Flüstern von Zauberformeln weit über das semitische Religionsgebiet hinaus verbreitet ist. Nur in der außerordentlich reichen Ausbildung des Rituals gebührt Babel der Vorrang.

הניף תנופה

Die Redewendung הניף תנופה bezeichnet einen eigenartigen kultischen Ritus, der im priesterlichen Gesetz wiederholt gefordert wird. Gewöhnlich leitet man Verbum und Nomen von dem bekannten hebräischen Stamm נוף ab. Dies Verb wird im Hif'il von dem Schwingen des Korns im Sieb gebraucht (Jes. 30, 28), von der Arbeit mit der Sichel (Dt. 23, 26) und dem Meißel (Dt. 27, 5), von der Bewegung der Hand, um ein Zeichen zu geben (Jes. 13, 2), vom Führen der Säge (Jes. 10, 15) wie

vom Schwingen des Stockes (Jes. 10, 15). Nach diesem Sprachgebrauch läßt sich die Wendung übersetzen: »eine Schwingung schwingen«. Nach Luthers Vorgang pflegt man sie kurz mit »weben« wiederzugeben. Die Zeremonie des Webens soll regelmäßig stattfinden bei der חזה התנופה, d. h. bei der Brust derjenigen Tiere, die bei den שלמים geopfert werden. Dann und wann auch in andern Fällen, die das priesterliche Gesetz aufführt, z. B. Lev. 14, 2; Num. 5, 25. Nirgends wird im A. T. die fragliche Zeremonie beschrieben. Jedoch scheint die Art der Handlung nicht zweifelhaft zu sein. Nach der traditionellen Erklärung der Rabbinen bewegte der Priester die bestimmte Gabe in seiner Hand auf den Altar zu hin und her, behielt sie aber darauf als Anteil für sich selbst. Dem Rechte nach Jahve zugeeignet, fällt sie seinem Diener zu. Die Gabe, mit der die gekennzeichnete Handlung vorgenommen wird, ist Jahve geweiht. Aufgrund dieser kultischen Verwendung des Verbs bedeutet הניף תנופה dann geradezu allgemein: »eine Weihegabe darbringen«, z. B. Ex. 35, 22: וכל־איש אשר הניף תנופה זהב ליהוה. In der neuesten Zeit wird die Behauptung erwähnt[1], die fragliche Redensart habe mit dem bekannten hebräischen Verbalstamm nichts zu tun, sondern sei aus dem Assyrisch-Babylonischen zu erklären. Dort bedeute die Wurzel נוף »verleihen«. An und für sich läßt sich diese Behauptung nicht streng widerlegen, solange als wir eine urkundliche Beschreibung des fraglichen israelitischen Ritus nicht besitzen. In demselben Augenblick, wo eine urkundliche Beschreibung, die jene oben als wahrscheinlich vorgetragene Deutung als richtig erweist, vorläge, würde der Erklärungsversuch aus dem Assyrisch-Babylonischen abgetan sein. Denn der Ausdruck »eine Verleihung verleihen« trägt nicht im entferntesten die ursprüngliche Art des andern »eine Schwingung schwingen« an sich. Bis dahin ist jedoch die Tradition nicht ohne Belang. Vor allem aber muß es als eine irrige Forschungemethode bezeichnet werden, termini, die aus dem Hebräischen sich leicht und klar ableiten lassen, auf Umwegen aus dem Assyrisch-Babylonischen erklären zu wollen.

סלח

Das hebräische Wort bezeichnet »vergeben«; נסלח ist in

1. KAT[3] S. 596.

der priesterlichen Tora stehender Terminus: »es wird verziehen«. Sowohl der Sünder, dem vergeben wird, als die Sünde wird mit ל eingeführt. Zimmern stellt zur Erwägung, ob der hebräische Terminus ein babylonisches Lehnwort sei. salâḫu — auch šalâḫu — begegnet in der babylonischen Kultussprache als Ausdruck für »besprengen«. Z. B. ZRi Nr. 1—20, 74, 99, 155: šuluḫ-ḫi ta-sal-laḫ »Du sollst Besprengungen ausführen«. Die Besprengung wird dort mit Wasser vollzogen. An einer Stelle ist jedoch sicher auch diejenige mit Blut erwähnt. In dem kultischen Text Cun. Texts IV, 5f. finden sich Z. 31 die Worte: dâma niski KJ. BJ. PA bâbi išallaḫ = »das Blut des Schlachtopfers soll er an . . . . . des Tores sprengen«. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß es sich hier um einen Blutritus handelt, der die Tilgung irgendwelcher Unreinheit bezweckt. Die sachliche Berührung des hebräischen und babylonischen Terminus liegt auf der Hand. Im Hebräischen läßt sich über Herkunft und Gebrauch des Wortes nichts Näheres ausmachen. Aber die Vermutung hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß סלח eine sinnliche Bedeutung ursprünglich zugrunde liegt. Als diese ursprüngliche, sinnliche Bedeutung bietet sich die im Babylonischen erhaltene »besprengen« leicht an. Doch darf bei der Feststellung des Abhängigkeitsverhältnisses nicht übersehen werden, daß babylonisches salâḫu noch nicht über die sinnliche Bedeutung hinausgekommen ist, daß dagegen im hebräischen סלח der ursprüngliche Sinn in keiner Weise mehr empfunden wird. Aufgrund dieser Differenz muß das Urteil lauten: hebräisches סלח hat eine lange Geschichte hinter sich. Eine Entlehnung aus dem kultustechnischen Sprachgut Babels ist wenig wahrscheinlich. Vielmehr scheint die Herleitung des Terminus aus altsemitischem Gemeingut durchaus angezeigt.

ספד

Das hebräische Wort bedeutet »klagen«. Es ist terminus technicus für die Totenklage. Diesem Gebrauch des hebräischen ספד entspricht genau der des babylonischen Verbs sapâdu. Aber die Wurzel ist nicht auf das Hebräische und Babylonische beschränkt. Sie findet sich im Syrischen als s^{e}phad und wird durch amharisches sădăfē = »Klagelied« als auch im südarabischen Sprachzweig vorhanden erwiesen. Es handelt sich also

um gemeinsemitisches Sprachgut. Dabei ist Zimmerns Vermutung, daß babylonisches sapâdu ursprünglich wahrscheinlich »schlagen« bedeute, gewiß auch für die gemeinsemitische Wurzel berechtigt. Das Schlagen des Leibes gilt noch heute vielfach als Zeichen der Trauer.

קדשׁ

Die Wurzel קדשׁ liegt in den hebräischen Worten קֹדֶשׁ = Heiligkeit, קָדוֹשׁ = heilig, מִקְדָּשׁ = Heiligtum, קָדַשׁ = heilig sein, קָדֵשׁ und קְדֵשָׁה = heilige Person vor; ferner gehen auf sie die Nomina propria קָדֵשׁ und קֶדֶשׁ zurück. Nach Stades[1] Urteil sind die hebräischen Verbalformen sämtlich denominiert. Die Wurzel findet sich, wie im Phönizischen, Aramäischen, Arabischen, Äthiopischen, so auch im Assyrisch-Babylonischen. Insbesondere kommen hier die Pielbildung ḳuddušu und das Adjektiv kuddušu in Betracht. In den Ritualtafeln kehrt öfters die Form tu-ḳad-das wieder: Stück 46—47 I, 3. Weiter 52, 1—2: šumma amêlu ana mîti hi-ir-ma eḳimmu isbat-su kul-la-ta tu-ḳad-das »wenn ein Mensch einem Toten ausersehen ist, und ein Totengeist ihn ergriffen hat, so sollst du die Wohnung (?) weihen«. 1—20. 29: ûmu magiru (tu-u)ḳ-ta-ad-das U. TAG. G(A). »an einem günstigen Tage sollst du dich heiligen«. Ebenso 58, 2. Das Adjektivum ḳuddušu steht 45 II, 10: at-ta-ki(s) PAD. DU. iluti binu ḳuddu-ši iṣu ellu ana bu-un-na-ni-e ṣalmê »ich fälle einen göttlichen Baumstamm (?), eine geweihte Tamariske, ein heiliges Holz zu Gestalten von Bildern«. Stück 98—99, 7: immêr puḫada ella ḳud-du-ša ša mi-na-tu-šu šalma tanakkis »du sollst ein reines, geweihtes Böckchen, dessen Körpermasse fehllos ist, schlachten«.

Zweierlei steht in Frage: 1) Ist eine Abhängigkeit des hebräischen Sprachgebrauchs vom assyrisch-babylonischen anzunehmen? 2) Läßt sich aus dem Assyrisch-Babylonischen die Grundbedeutung der Wurzel קדשׁ erkennen?

Die erste Frage ist mit Nein zu beantworten. Die Wurzel ist deutlich semitisches Gemeingut[2]. Auch die Parallele der Pielformen קדשׁ = ḳuddušu hat nichts Auffallendes. Die Vor-

1. Bibl. Theologie des A. Ts. 1905. I, 108.

2. Diese Behauptung wird auch dann nicht hinfällig, wenn arab. قدس mehr als Lehnwort erscheint.

stellung und der Brauch des Heiligens und des Weihens reicht weit über die semitische Völkerwelt hinaus.

Diejenige Frage dagegen, an die eine Diskussion anknüpfen muß, ist die zweite nach der Grundbedeutung der Wurzel. Wie bereits mitgeteilt, stehen in den Ritualtafeln Stück 98–99, 7 die Worte ella ḳudduša neben einander. Ähnlich in dem Ištar-Hymnus K 2001 (Craig, Rel. Texts I, 15): »ich schlachtete dir ein reines, makelloses Lamm (ellu-ḳuddušu)«. In dem Text V R 24, 8c d werden folgende Worte in eine Reihe gestellt: ellum, ramku, ebbu, banû, ḫalpû, ku-us. Von diesen Worten bedeuten ellu, ebbu, banû »glänzend, hell, licht, rein«; ramku ist Bezeichnung eines Priesters, ḫalpû und kuṣu heißen »Kälte«, wohl auch »Eis«. Aus der engen Verbindung von ḳuddušu mit ellu und ähnlichen Worten wird z. B. von Zimmern die Folgerung gezogen, daß ḳuddušu und ellu Synonyma seien, daß die Grundbedeutung der Wurzel also »rein sein« sei. Dabei ist zu bemerken, daß ellu, dem ḳuddušu synonym sein soll, nicht bloß von äußerer Reinheit, sondern auch oft von ethischer Qualität gebraucht wird. Das Wort steht von der Reinheit des Mundes, der Lippe, der Rede, des Herzens. Die gezogene Folgerung hat eine tiefgreifende Bedeutung für die ganze semitische Religionsgeschichte. Indes kann Zimmerns Schluß leicht zu Mißverständnissen führen. Zunächst beweist die Beobachtung, daß kuddušu in einer Reihe mit ellu, ebbu, banû steht, noch nicht mit Sicherheit die Synonymität aller dieser Worte; vielmehr folgt aus dem Umstande, daß sie in eine Reihe geordnet sind, in der auch ramku »Priester« eine Stelle hat, nur, daß alle diese Worte ihren Begriffen nach irgendwie zu einer und derselben Sphäre sich zusammenfügen. Diese Sphäre braucht keineswegs die Synonymität, sondern kann ganz allgemein die des religiösen oder kultischen Lebens sein. Jedenfalls aber wird, was es mit dem »rein sein« bei ḳuddušu auf sich hat, aus der Tatsache klar, daß im Assyrisch-Babylonischen ḳadištu die Hierodule der Ištar bezeichnet. Vielleicht war mit ḳadištu ursprünglich Ištar selbst gemeint. Davon kann also keine Rede sein, daß ursprünglich ḳuddušu wie ellu von einer religiös-ethischen Qualität gebraucht worden sei. Diese Erkenntnis wird auch nicht durch die Tatsache beeinträchtigt, daß der Terminus ḳadištu ideographisch als die »Nicht-Schmutzige« wiedergegeben wird. Das

Institut der Ištar-Hierodulen zeugt an und für sich dafür, daß es sich bei der Verwendung von ḳuddušu in seinem Dienst nur um sog. kultische Reinheit[1] handeln kann. Nicht anders gestaltet sich das Ergebnis, wenn das A. T. ins Auge gefaßt wird. Gewiß kommen die Derivate des Stammes קדשׁ in den prophetischen Schriften in kräftig ausgeprägtem ethischen Sinne vor: für Jesaja ist Jahve dreimal קדוֹשׁ. Der Prophet bricht in den Ruf der Angst aus: אוי־לי כי נדמיתי כי איש טמא־שפתים אנכי ובחוך עם־טמא שפתים אנכי ישב Jes. 6, 3—5.

Der scharfe ethische Gehalt des Stammes קדשׁ bei Jesaja kann kaum wuchtiger ausgedrückt werden als Jes. 5, 16: האל הקדוש נקדש בצדקה. Aber dieser ethische Gehalt wohnt auch im Hebräischen der Wurzel ursprünglich nicht notwendig inne. Alles, was mit dem Kultus zusammenhängt, ist oder wird קדוֹשׁ. Auch im Hebräischen dient die Wurzel zur Bezeichnung der männlichen und weiblichen Hierodulen. Dann wird Nowack recht behalten, wenn er in Übereinstimmung mit weiten Kreisen urteilt[2]: »Ursprünglich bezeichnet die Heiligkeit nichts anderes als die Beziehung zur Gottheit: Dinge und Menschen, welche der Gottheit gehören oder zu ihr in Beziehung treten, werden heilig, d. h. sie werden der Sphäre des profanen Lebens entnommen und in die der Gottheit versetzt, deren Wesen sie durchdringt und von ihnen aus nun auf andere wirkt«. Unter solchem Gesichtspunkt erscheint die Meinung Stades[3] recht ansprechend, daß die Würzel קדשׁ ursprünglich auf den Ort gehe, der zu der Gottheit in irgend einer Beziehung steht. קָדֵשׁ und קֶדֶשׁ finden sich im A. T. wiederholt als Bezeichnungen einer Lokalität. Blickt nun aber wirklich durch die gesamte semitische Heiligkeitsvorstellung dieses Empfinden als der Ausgangspunkt deutlich noch hindurch, dann wird es nicht angehen, mit Zimmern durch die Annahme der Grundbedeutung ḳuddušu = »rein sein« die andere »abgesondert sein« schlechthin auszuschließen. Vielmehr wird die ältere Ansicht recht behalten, daß im letzten Grunde קדשׁ auf die biliterale Wurzel קד zurück-

1. Vgl. zum Kapitel »Heiligkeit« besonders v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgeschichte.

2. Lehrbuch der hebr. Archäologie. Tübingen 1894. II, 275.

3. Theologie des A. Ts. I, 108.

gehe: قدّ = dissecuit. Der Gang der Entwickelung ergibt sich dann folgendermaßen: der Eindruck des göttlichen Wirkens schafft eine gesonderte Sphäre. Die Eigenart und Wichtigkeit dieser abgesonderten Sphäre prägt aus der Wurzel קר den erweiterten Stamm קדשׁ. Den Wirkungskreis des Göttlichen bezeichnend, umschließt der erweiterte Stamm zunächst den Bereich der Segen und Verderben stiftenden göttlichen Macht. In demselben Maße jedoch, als in der praktischen Religiosität der ethische Charakter der Gottheit bewußt zur Geltung kommt, empfängt die Wurzel קדשׁ ethische Bestimmtheit. In genauer Parallele verbindet sich nach der sinnlichen Seite hin mit der Wurzel die Anschauung des Reinen, Lichten, Glänzenden. Mit dieser Darlegung wird nicht ein stetig aufsteigender Prozeß behauptet, sondern nur zu zeigen versucht, wie die Vorstellungen und Gedanken an einander hängen. Es wird sich hier oft nicht um ein Nacheinander, sondern um ein Nebeneinander handeln. Die Entscheidung über diesen Punkt richtet sich ganz nach dem Bild, das der einzelne Forscher von der ältesten Religionsgeschichte der Semiten sich machen zu müssen glaubt.

Sonstiges.

אשׁף

Das Wort findet sich nur Dan. 1, 20. 2, 2 und bedeutet den Beschwörer. Im Hebräischen allein stehend, gehört es mit syrischem âšôfâ und babylonischem âšipu = »Beschwörungspriester« zusammen. Die Wahrscheinlichkeit spricht für Entlehnung aus Babel.

בריה

»Die Frage nach der Etymologie von בריה ist darum mißlich, weil im Hebräischen der Stamm, von dem dies Wort herzuleiten ist, verloren gegangen ist«. Dieses Urteil, das Kraetzschmar im Jahre 1896 niederschrieb[1], besteht heute noch zu recht. Zwar im hebräischen Lexikon gibt Buhl als Stammwort zu בריה das Verbum ברה an, das sich im massoretischen Text von 1. Sam. 17, 8 findet. Aber mit der Form ברו kann dort kaum ge-

1. Die Bundesvorstellung im A. T. Marburg 1896. S. 244—246.

rechnet werden. Vielmehr liegt es außerordentlich nahe, in jener Form den Ausfall des ח zu vermuten, sodaß der ursprüngliche Text בחרו gelautet habe. Dann aber bleibt im Hebräischen kein Etymon übrig. Wie Kraetzschmar des weiteren anführt, geht eine weitverbreitete Ansicht dahin, daß man mit Gesenius[1] König[2], Guthe[3] u. a. dem Nomen ברית eine Wurzel ברה = ברא, arabisch بَرَى = »schneiden« zugrunde legt, sodaß כרת ברית »eine Schneidung schneiden« bedeutet, eine Redewendung, die sich aus dem bei der Bundesschließung üblichen Ritus genügend erklärt. Kraetzschmar selbst tritt für eine andere Ableitung ein. Er geht auf das assyrische Nomen birîtu = »Fessel« zurück, postuliert eine Wurzel ברה = »binden« und deutet ברית als »fesselnde Abmachung«. Als treffendes Analogon bietet sich ihm *ὅρκια τέμνειν* dar. Es muß zugegeben werden, daß diese Deutung Kraetzschmars in einer Beziehung sich mehr empfiehlt als die früher genannte. Bedeutete כרת ברית wirklich »eine Schneidung schneiden«, so erwartet man, daß auch im Hebräischen Nomen und Verb von derselben Wurzel gebildet sein sollten. Die Differenz im Wortstamm scheint auf eine Differenz auch in der Wortbedeutung hinzuweisen. In neuester Zeit sind jedoch zwei weitere Versuche gemacht worden, ברית aus dem Babylonisch-Assyrischen herzuleiten. In The Expository Times 1901, 239 hat Hommel b^{e}rīt mit dem babylonisch-assyrischen ina bîri, ina bîrit »zwischen« (hebr. בין, arab. baina) zusammengestellt. Indes hat gegen diese Zusammenstellung E. König[4] treffend eingewandt, daß unmöglich in demselben Hebräisch der Ausdruck für »zwischen« sein nach dem Arabischen ursprüngliches n bewahrt, dagegen das Substantiv b^{e}rīt mit dem Babylonisch-Assyrischen sein ursprüngliches n in die Liquida r verwandelt haben könne. — Wichtiger erscheint eine zweite Beobachtung. Im Assyrisch-Babylonischen heißt barû »sehen, blicken, beschauen«. In den Ritualtafeln Zimmerns ist das Nomen barû technischer Ausdruck für den »Wahrsage-Priester«; barûtu bedeutet 1) das Amt dieses Priesters; 2) die Entschei-

1. Thesaurus 237.
2. Die Hauptprobleme der altisr. Religionsgesch. Leipz. 1884, S. 85.
3. foed. Jer. 8.
4. Hebräisch und Semitisch. Berlin 1901. S. 91.

dung, die er fällt. Zumeist erfolgte die »Wahrsagung« aufgrund der Eingeweideschau, spezieller der Leberschau, aber auch Becher- und Schalenweissagung war Sache des barû-Priesters. Seine Aufgabe war es auch, aufgrund seiner Beobachtungen die Entscheidung zu treffen, ob die in Frage stehende Handlung vorgenommen oder unterlassen werden sollte[1].

Die Vermutung liegt nahe, daß b^{e}rît irgendwie mit diesen Termini barû, barûtu zusammenhänge, zumal da die Institution der barû-Priester sich bis ins 3. Jahrtausend — in die Zeit Hammurabis — zurückverfolgen läßt. Aber so nahe die Vermutung liegt, so wenig will es doch gelingen, von dieser alten babylonischen Terminologie aus in die Geschichte des Wortes b^{e}rît Klarheit zu bringen. Während Delitzsch in Hebrew Language 49 sich mit dem Hinweis auf einen etymologischen Zusammenhang zwischen b^{e}rit in der angenommenen Grundbedeutung »Entscheidung« und barû = »entscheiden« begnügt hat, hat Jensen[2] eine Verbindung auch in der Sache vermutet, indem er b^{e}rît als Bezeichnung der Opferschau bei einem feierlichen Akt versteht, wie er beispielsweise Gen. 15 geschildert wird. Demgegenüber macht Zimmern darauf aufmerksam, daß von »Opferschau« als altisraelitischer Kultussitte im A. T. nirgends die Rede sei, auch Gen. 15 nicht. Er will die Aufstellungen von Delitzsch und Jensen modifizieren und weiterführen und nimmt an, daß b^{e}rît ein sehr altes Lehnwort aus dem Babylonischen mit der ursprünglichen Bedeutung »Orakelspruch« sei. Von dieser entlehnten Bedeutung aus hätten sich dann innerhalb des Hebräischen alle weiteren Bedeutungen des Wortes entwickelt. Zimmerns Kritik an Jensens Deutung ist gewiß berechtigt; aber weder Delitzsch noch Zimmern selbst haben zu zeigen vermocht, wie aus der Bedeutung »Entscheidung« oder »Orakelspruch« die andere »Bund« zustande kommt. Man könnte die Verbindungslinie doch höchstens etwa dadurch ziehen, daß man sagt: keine Bundschließung ohne Befragung des Priesters. Der Bund wird nur dann geschlossen, wenn der Orakelspruch günstig lautete. Aber zieht man etwa diese Verbindungs-

1. O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer. Leipzig 1907. S. 184.

2. In KAT^{3} 606. ZRi. 90.

linie, so wird das Wichtigste, der günstige Inhalt des Orakels, eingetragen. So bleibt zur Orientierung über b^{e}rit tatsächlich nur Gen. 15. An und für sich könnte nun auch der hier geschilderte Akt mit den Handlungen der bârûti in Verbindung gebracht werden. In der sog. kuthäischen Schöpfungslegende wird erzählt, wie der König die bârûti befragt. Dabei werden je sieben Schafböckchen in zwei Reihen einander gegenüber gelegt, — offenbar, um aus deren Eingeweiden Orakel für den bevorstehenden Kriegszug zu gewinnen. Dieselbe Zeremonie wiederholt sich an einer späteren Stelle der Legende. Daselbst wird sie am Neujahrstage vollzogen. Die Vermutung liegt nahe, daß es sich um Erkundung der Geschicke des neuen Jahres handelt. Die Analogie zwischen dem äußeren Ritus in Gen. 15 ist zu greifen. Und doch wieder wahrscheinlich belanglos. Denn warum soll man nicht geschlachtete Opfertiere zu verschiedenen Zwecken in zwei Reihen legen können? Dazu kommt, daß Gen. 15 eine noch genauere Parallele in dem Bericht über die Bundesschließung zwischen Aššurnirari und Mati'ilu von Bît-Agusi besitzt[1]. Ein Bock wird von der Herde geholt und zerstückelt. Dabei wird gesagt: »Wenn Mati'ilu wider die Eidschwüre sündigt, gleichwie dieser Bock von seiner Herde heraufgebracht ist, so daß er zu seiner Herde nicht zurückkehrt, so soll dann Mati'ilu . . . . zu seinem Lande nicht zurückkehren. Dies Haupt ist nicht das Haupt des Bockes . . . . Das Haupt des Mati'ilu ist es etc. . . . .« Im Hinblick auf die hier geschilderte Zeremonie scheint die Erklärung von Gen. 15 durchaus richtig zu sein, die behauptet: die beiden Paziszenten gehen durch die Mitte der geschlachteten Tiere hindurch, indem sie sich selbst das Schicksal dieser Tiere wünschen, falls sie den Bund brechen. Über den Ursprung und die Etymologie des Wortes ברית läßt sich aber auch durch solchen sachlichen Vergleich nichts ausmachen. Der Zusammenhang mit dem babylonischen Kultus ist unerkennbar; das Wort kann mindestens ebenso gut aus dem ältesten Gemeingut stammen wie sehr altes Lehngut sein. Zwar eine recht unsichere Stütze scheint es zu sein, welche die Neigung, in dem Worte altsemitisches Gut zu sehen, möglicherweise im Äthiopischen findet. Denn wenn

1. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1898, 6. S. 229.

Hommel[1] darauf aufmerksam macht, daß im Äthiopischen 'ebrēt »abwechselnder Dienst, Funktion« bedeute, ja daß dieses Wort auf das Ḥaḍramautische zurückgehe, so sind die hier etwa waltenden Zusammenhänge noch völlig dunkel. Energische Beachtung verdient dagegen der Beitrag C. F. Seybolds im 2. Bande der Th. Nöldeke gewidmeten Orientalischen Studien[2]. Dort wird auf das arab. berāa(t) بَرَآءَة »Freispruch, Freiheitsurkunde Schulderlaß, Quittung, Erlaß überhaupt« verwiesen. Besteht ein Zusammenhang zwischen diesem arab. berāat und dem hebr. b'rīt, so bezeichnet der hebr. Terminus also zunächst einen Erlaß oder Freibrief. Seybold erinnert daran, wie diese Etymologie beispielsweise zu dem »Bund Gottes mit Noah« trefflich passe. Weiterhin muß beachtet werden, daß im späteren und vulgären Arabisch die schriftliche Abfassung, das Schriftstück begrifflich vorherrscht. Das fragliche Wort steht daher im Sinne von Kontrakt. Mit gutem Recht wird endlich die Frage aufgeworfen, warum denn die altnomadischen Israelstämme ein Urwort wie »Vertrag, Vergleich« entlehnt haben müssen. Will man daher die Erörterungen über ברית nicht geradezu mit einem non liquet schließen, dann scheint der Beitrag Seybolds den sichersten Weg zu weisen. Mit dieser Einsicht verträgt sich gut ein Urteil Halévys, das in denselben Orientalischen Studien steht[3]. Halévy stellt 143 hebr. Worte zusammen, bei denen Entlehnung aus dem Babylonisch-Assyrischen behauptet wird. Unter ihnen ברית »alliance« et bārūtu »divination«. Aber dieser Gelehrte schließt seine Ausführung mit dem Urteil: »Dans les 143 mots hébreux prétendûment empruntés à l'assyro-babylonien, il n'y a pas un seul dont on puisse prouver en bonne conscience qu'il soit dû à un contact direct; tout a passé par le canal des peuples voisins ou réprésente des termes sémitiques primordiaux«.

זבח

Unter den Termini für das Opfer findet sich im Assyrisch-Babylonischen auch zibu. Das Wort bedeutet hier wahrschein-

1. Hebräisch und Semitisch. Berlin 1901.
2. Gießen 1906. S. 757—59.
3. S. 1024.

lich ganz allgemein »Opfer« und wird verhältnismäßig selten gebraucht; das Verbum זבח scheint überhaupt nicht üblich gewesen zu sein. Aufgrund dieses Tatbestandes ist die Möglichkeit ausgeschlossen, daß die hebräischen Worte זֶבַח und זָבַח etwa aus dem Babylonischen entlehnt seien, ganz abgesehen davon, daß dieselbe Wurzel auch im Arabischen, Aramäischen, Phönizischen und Äthiopischen vertreten ist. Im Hebräischen sind die beiden genannten Worte, dazu das andere Derivat מזבח, außerordentlich häufig, und ist hier die ursprüngliche Beziehung auf das Schlachten das Opfertieres noch deutlich gewahrt. Man wird urteilen dürfen, daß die hebräische Terminologie an dieser Stelle einen weit engeren Zusammenhang mit dem ursemitischen Wesen verrät als die assyrisch-babylonische.

חטא

Die weitgebrauchte Wurzel findet sich auch im Assyrisch-Babylonischen ḫaṭû = »sündigen«, ḫiṭu, ḫiṭîtu = »Sünde«. Von Abhängigkeit kann hier keine Rede sein. Die Wurzel, im Arabischen, Aramäischen, Äthiopischen vorkommend, ist semitisches Gemeingut.

ידעני

Mit ידעני bezeichnet der Hebräer den Wahrsagegeist, der in einem Menschen wohnt und aus ihm redet. Daß es sich bei den ידענים tatsächlich um Wahrsagegeister handelt, nicht um eine Klasse von Wahrsagern, geht deutlich aus Lev. 20, 27 hervor: ואיש או־אשה כי יהיה בהם אוב או ידעני מות ימות. Der Kult der ידענים scheint in Israel erst mit der kanaanäischen Kultur bekannt geworden zu sein, Lev. 19, 31: אל־תפנו אל־האבת ואל־הידענים אל־תבקשו לטמאה בהם. Von derselben Wurzel ist im Assyrisch-Babylonischen der religiöse Terminus mudû abgeleitet. Mudû bezeichnet den »Wissenden«, und nach Zimmern hat im gewissen Sinne auch diese Bezeichnung als spezieller Name für den Priester zu gelten. Der Terminus gehört der esoterischen Religion der Priesterschaft Babels an. In dem Text K 2486 + K 4364 (ZRi XXXIXf.) stehen die Worte: »Der Weise, der Wissende (mudû), der bewahrt das Mysterium der großen Götter, läßt seinen Sohn, den er liebt, auf die Tafel und den Tafelstift vor Šamaš und Ramman schwören und läßt ihn lernen »Wann der Wahrsager«. In den Tafelunterschriften der

Bibliothek Assurbanipals wird bemerkt: »Der Wissende (mudû) soll es dem Wissenden zeigen, der Nichtwissende (lâ mudû) soll es nicht sehen«. Die bloße Nebeneinanderstellung der etymologisch parallel gebildeten Termini genügt jedoch, um zu beweisen, daß Babylon und Israel in diesem Stücke nichts mit einander zu schaffen haben.

כרוב

Das Wesen der Kerube kann aufgrund der alttestamentlichen Quellen nicht zweifelhaft sein. Sie erscheinen als Träger oder Hüter des Heiligen. Nach Gen. 3, 24 verwehrt der Kerub den Zutritt zum Paradies und zum Baum des Lebens. Hüter des Heiligen sind die genannten Wesen im Tempel Salomos und in dem Heiligtum, dessen Einrichtung Ex. 25—31 geschildert wird. In die Teppiche, aus denen der משכן Ex 26, 1 gefertigt wird, sollen Kerube eingewebt werden. Die beiden Türflügel des דביר wurden nach 1. Reg. 6, 32 mit Schnitzwerk von Keruben verziert. Im Tempel Salomos stehen zwei Kerubsgestalten auf dem Boden des דביר und breiten ihre Flügel gegen einander aus. Unter die Flügel der Kerube wird die Lade gesetzt. Nach der Schilderung Ex. 25, 18—20 sollen die beiden Kerube an den beiden Enden der כפרת selbst angebracht werden. Sie sollen einander gegenüberstehen, das Antlitz schräg nach unten geneigt, der כפרת zu. Weil Jahve zwischen diesen beiden Keruben als gegenwärtig gedacht wird, heißt Jahve ישב הכרובים z. B. ψ 80, 2. Über das Alter dieser zuletzt genannten, oft bezeugten Anschauung gehen freilich die Meinungen auseinander. Während Nowack[1] die Wendung in den sonst alten Berichten 1. Sam. 4, 4 und 2. Sam. 6, 2 für interpoliert erklärt, behauptet M. Dibelius[2] von seiner Auffassung der Lade als Thron aus, daß an der Lade Thron und Kerube ursprünglich zusammengehören. Je nach dem Standpunkte der Forscher richtet sich daher auch das Urteil über die Berichte 1. Reg. 6. 8, 6—7 und Ex. 25, in denen die Kerube mit der heiligen Lade verbunden erscheinen. — Eine bedeutsame Rolle spielen die Kerube insbesondere in der Vorstellungswelt des Propheten Ezechiel. Ez. 28, 14 gehören die Kerube zu Jahves

1. Handkommentar zum A. T. 1, 4, 2 S. 22.
2. Die Lade Jahves. Göttingen 1906. S. 85.

näherer Umgebung; denn mag der ursprüngliche Text gelautet haben, wie er wolle, den Sinn der Stelle geben gewiß die LXX und die versio syriaca treffend wieder: *σὺ μετὰ τοῦ χερούβ.* In demselben Klagelied: Ez. 28 wird V. 16 der König von Tyrus in bedeutsamer Weise als כרוב הסוכך bezeichnet. In der Stelle 9, 3 werden die Kerube als allgemein bekannte Wesen vorausgesetzt. Aufgrund von 9, 3 und 10, 4 ist deutlich, daß auch in der Vision Kap. 1 die vier dort geschilderten Wesen Kerubim sind. Sie bilden Jahves Gefährt und Thron. Endlich haben die Kerube auch in Ezechiels Tempel hin und her eine Stelle, Ez. 40—48.

Kittel[1] urteilt richtig, wenn er sagt, daß die Vorstellung der Kerubim sich vollkommen befriedigend auf israelitischem Boden erklären lasse. Den Ausgangspunkt der Vorstellung verraten die Worte ψ 18, 11: ויִרכַב עַל־כרוב ויָעף. Auf der sich zur Erde senkenden Wetterwolke erscheint Jahve. Vom Naturgrunde abgelöst und in der Vorstellung weiter ausgestaltet, wird der Kerub zu einem geflügelten Wesen, das die Gegenwart Jahves andeutet. Dabei wird das Aussehen der Kerube im einzelnen zu den verschiedenen Zeiten und an den verschiedenen Orten von der Phantasie verschieden gestaltet worden sein. Gewiß urteilt Dibelius[2] richtig, wenn er die sechs Kerubgestalten auf dem von Sellin 1903 in Taʿanak gefundenen Räucheraltar durchaus der Variation für fähig hält. Die in den von den Hebräern als kᵉrubim bezeichneten Wesen ausgeprägte Vorstellung greift in mannigfaltiger Variation weit über Israel hinaus. Eine kurze Zusammenstellung dessen, was über die Sphinxgestalten bei den Ägyptern, die assyrischen Stiergottheiten und die sog. Greife zu sagen ist, findet man gut bei Dibelius[3], S. 77—83. — Aber eine andere Frage ist die nach der Herkunft des Wortes. כרוב hat im Hebräischen kein erkennbares Etymon. Ebensowenig im Aramäischen und klassischen Arabisch. Denn mit aram. כרב = »pflügen« und كرب = »eng sein« ist nichts anzufangen. Zwar bedeutet مكرب firmus, robustus; diese Bedeutung ist jedoch deutlich nicht ursprünglich, sondern erst von كرب durch den Übergang von torsit funem,

1. Handkommentar z. A. T. ed. Nowack I, 5, S. 52.
2. A. a. O. 3. A. a. O.

arctius compressit vermittelt. Es fragt sich, ob das Assyrisch-Babylonische Licht schafft. Die Hoffnung, daß gerade von dort aus Klarheit gewonnen werden könnte:, wird durch den Umstand verstärkt, daß כרוב Esra 2, 59 und Neh. 7, 61 als Name eines babylonischen Ortes erscheint. Aber mit dem Vorkommen jenes Namens in den beiden nachexilischen Büchern ist über die Zugehörigkeit des Wortes zum babylonischen Sprachgebiet nichts gesagt. Es handelt sich also um das keilinschriftliche Material. Nowack bemerkt in seiner Archäologie[1], daß kirûbu nur auf einem Amulett zu finden, sonst jedoch zweifelhaft sei. Indes hat Zimmern seitdem bekannt gegeben[2], daß Lenormants Behauptung, auf jenem Amulett sei statt šêdu damḳu »guter Schutzgeist« vielmehr ki-ru-bu damḳu zu lesen, auf einem Irrtum beruhe. Danach muß also das erwähnte Amulett jetzt aus der Diskussion ausscheiden. Das Verbum karâbu heißt »geneigt sein, segnen, huldigen«, in den Ritualtafeln »weihen, darbringen«; davon ikribu = »Gebet«. Es dürfte eine von aller Wahrscheinlichkeit verlassene Hypothese sein, die kᵉrubim als die »Gnädigen, Geneigten« erklären zu wollen. Wenigstens paßt diese Etymologie ganz und gar nicht zu dem Sinn der Kerubvorstellung im A. T. Delitzsch verzeichnet des weiteren[3]: karûbu und vielleicht kurûbu erstens als Adjektivum, das synonym mit ru-bu-û stehe: II. Reg. 31 Nr. 3, 13 + V. Reg. 41, 13a. b. Sodann verweist er auf V. Reg. 29, 74gh: (gu-ud) KIL = ku-ru (bu)? und fährt fort: »Da die babylonisch-assyrischen Stiergottheiten ideographisch als starke, gewaltige Götter (AN. KAL) charakterisiert werden, und GUD obendrein = »Stier« (alpu) bedeutet, so wird, falls diese Ergänzung (kurubú) richtig ist, die Frage nach der Etymologie von כרוב ihrer Lösung bedeutend näher gerückt.« Aber, soweit es sich um die genannte Ergänzung handelt, ist Delitzschs Hoffnung zuschanden geworden. Denn nach Brünnows und Zimmerns Urteil[4] ist an der fraglichen Stelle nicht ku-ru-bú zu ergänzen, sondern ku-ru-ú. Damit wird vom sprachlichen Standpunkt aus die Gleichung kurubu = »Stiergott« hinfällig. Es bleibt karûbu als Synonym von ru-bu-ú übrig. Zu dieser Beobachtung ist ein weiterer Befund

1. II, 36 Anm. 3.
2. KAT³ 632 Anm. 5.
3. Handwörterbuch 352.
4. KAT³ 632.

zu stellen. In K 2854 wird Marduk das Epitheton ka-ru-bu — wenn nicht etwa kašubu gelesen werden muß — beigelegt. Zimmern[1] bemerkt, daß die Bedeutung dieses Epithetons kaum »gnädig«, sondern eher »hehr« sein dürfte. Sodann wissen wir jetzt[2], daß karibâti der Name der Stierkolosse in assyrischen Inschriften aus Susa ist. Die letztere Entdeckung scheint besonders bedeutsam zu sein. Aber alle drei zuletzt genannten Beobachtungen beweisen im besten Falle doch nur, daß karubu im Babylonisch-Assyrischen ein religiöser Terminus gewesen zu sein scheint. Selbst wenn ein dem hebräischen כרוב genau entsprechendes Wort ganz allgemein Name der babylonischen Stiergottheiten gewesen sein sollte, so läßt sich ein brauchbares Etymon auch in diesem Sprachzweig bisher nicht erkennen. Dazu kommt, daß karabu als Synonymon von rubu das Wesen der Kerubvorstellung wenigstens in Israel nicht trifft. — Die Wurzel k-r-b findet sich im Südarabischen und Äthiopischen. Hommel[3] und Nielsen[4] verzeichnen die sabäischen Eigennamen Ili-kariba, Abi-kariba, Ammi-kariba u. a. Im Südarabischen heißt مكرب templum[5], im Äthiopischen mĕkŭĕrâb templum, delubrum, fanum. In den genannten Eigennamen ist kariba wohl mit Sicherheit als »hat gesegnet« zu übersetzen. D. h. es liegt dieselbe Wurzel wie im Assyrisch-Babylonischen vor. Dann aber drängt sich, wie bereits Buhl[6] bemerkt hat, die Vermutung auf, daß auch مكرب und mĕkŭĕrâb vom babylonischen karâbu entlehnt seien oder wenigstens auf dieselbe Wurzel zurückgehen. Allerdings kann nicht geleugnet werden, daß zwei Bedenken solcher Ableitung sich entgegenzustellen scheinen. Einmal hat Fraenkel[7] auf arabisches محاريب الاقوال verwiesen. Es scheint so, als lasse sich محراب am leichtesten als Herübernahme von äthiopischem mĕkŭĕrâb verstehen. Sodann will die Bezeichnung des Tempels مكرب als eines Ortes, wo gesegnet wird, sich nicht

1. KAT[3] 633.
2. Vgl. Gesen.-Buhl, Hebr. Lex. 1905, S. 326/7.
3. Die altisrael. Überlieferung etc. S. 81. 85.
4. Die altarab. Mondreligion etc. S. 9. 13.
5. Nach Glaser bei Nielsen 101 noch heute so im Gôf; sonst ist mikrâb gegenwärtig in Arabien »nichts weiter als ein Hügel mit Ruinen«.
6. Vgl. Hebr. Lex.
7. Die aram. Fremdwörter im Arab. 1886, S. 274.

einfach genug mit dem uns bekannten religiösen Empfinden der Semiten reimen. Im allgemeinen gilt vielmehr dem Semiten der Tempel als die Stätte, an der die Gottheit wohnt oder sich offenbart. Die Benennung des Tempels als eines Ortes des Segens bekundet ein eigenartiges und tief religiöses Verständnis. Nicht das soll behauptet werden, daß von solcher Erwägung aus jene Deutung unmöglich sei: die Tatsachen, soweit sie etwa vorhanden sind, sind nicht nach einer Theorie zu vergewaltigen, sondern unsere Erkenntnis hat sich nach den Tatsachen zu richten. Nur das Auffällige dieser Benennung sollte betont werden. Dennoch werden die beiden genannten Bedenken nicht genügend Gewicht beanspruchen können, um für das Südarabische und Äthiopische eine von babylonischem karâbu verschiedene Wurzel anzunehmen. Also, soweit unsere Kenntnis bis jetzt reicht, hilft der Blick auf das Südarabische und Äthiopische nicht weiter. — Die Schwierigkeit, die karabu auch im Babylonisch-Assyrischen bereitet, hat Kittel[1] veranlaßt, das Wort auch hier als ein Lehnwort zu erklären und auf die alte Annahme zurückzugreifen, daß es sich hier um gar kein semitisches Wort, sondern um ein indogermanisches handle. Diesem Urteil scheint auch Nowack[2] zustimmen zu wollen, wenn er sagt, daß die Etymologie des Wortes aus dem Semitischen jeder Deutung spotte. Diejenigen Forscher, die an ein indogermanisches Wort denken, verweisen auf die χρυσοφύλακας γρῦπας[3], die das Gold des Nordens hüten, und erinnern an die Vorstellung Ez. 28, 11ff. »Das Wort wird von einem indogermanischen Volk in sehr alter Zeit gleichmäßig zu den Israeliten wie zu den Assyrern gekommen sein«[4]. Kittel erinnert weiter daran, daß kirubu im Assyrischen zunächst ebenfalls einen Vogel, den Geier, bedeute. Indes die Hypothese der indogermanischen Herkunft ist ein Sprung ins Dunkle. Nach Prellwitz[5] haben die γρῦπες ihren Namen von dem krummen Schnabel oder den vier Krallen. Andere denken an persisches giriften = »greifen«. Keine dieser Etymologien knüpft an ein ganz ausschließliches

1. Handkommentar zum A. T. I, 5, 52—53.
2. Hebr. Archäologie II, 38 Anm. 3.
3. Herodot IV. 13, 27. III. 116. 4. A. a. O.
5. Etymolog. Wörterbuch der griech. Sprache. Göttingen 1905. S. 100.

Charakteristikum des als γρύψ bezeichneten Vogels an. Erst recht bleibt vollkommen verborgen, wie dieser γρύψ — kirubu zu der Rolle kommt, die Gegenwart der Gottheit anzudeuten. Nach allen Erwägungen wird also über Herkunft und Etymologie von hebräischen כרוב ein Non liquet am Platze sein.

מכס

Das Nomen findet sich als Bezeichnung einer Abgabe nur Num. 31, 28 und in dem Abschnitt Num. 31, 37—41. Zimmern[1] hält dafür, daß dies Wort hier ein Aramaismus sei, das aramäische מכסא, das auch im palmyrenischen Zolltarif öfter zu lesen ist, dagegen aus babylonischem miksu = »Steuer« entlehnt sei. Offenbar dasselbe Wort ist mak-ka-su, das in den Ritualtafeln häufig wiederkehrt, z. B. 60, 13: ma-ka-su suluppu = »Abgabe (?) von Datteln«; in 61 I oft mit Öl, Honig, Rauschtrank, Wein zusammengeordnet. Aber die Vermutung Zimmerns erscheint nicht hinreichend begründet. Neben מכס weist das Hebräische Ex. 12, 4 und Lev. 27, 23 das Nomen מכסה = »Anzahl, Summe, Betrag« auf. Beide Nomina sind aller Wahrscheinlichkeit nach von der Ex. 12, 4 zugleich als Verb vorkommenden Wurzel כסס abzuleiten. Das Verb bedeutet hier »rechnen, zählen«, ursprünglich »in kleine Teile zerlegen«. מכס und מכסה ist also »etwas, was berechnet, gezählt wird«. Bei solchem Befund kann das spärliche Vorkommen des fraglichen Wortes im A. T. noch nicht genügen, um auf Entlehnung zu deuten.

מנקיה

Im Assyrischen ist niḳû technischer Ausdruck für das Trankopfer; erst in abgeschwächter Bedeutung wird das Wort für Opfer überhaupt, dann sogar für das Opferlamm verwendet. Auch ist das Verbum naḳû = »ausgießen« noch gebräuchlich, allerdings schon in der Sammlung Šurpû V/VI 178, 181: u-naḳ-ḳu-u und auch vom Ausschütten des Weizens und in den Ritualtafeln häufig vom Opfern von Flüssigkeiten und Tieren gebraucht. Es könnte der Gedanke entstehen, daß hebräisches מנקיה = »Opferschale« mit der assyrisch-babylonischen Terminologie zusammenhänge. Indes ist die Wurzel נקה semitisches

1. KAT³ 596.

Gemeingut: نقى, hebr. נקה = »rein sein«; syr. Pa'el = »ausgießen, opfern.« Die ursprüngliche Bedeutung ist mit ziemlicher Sicherheit als »ausgeleert sein« anzusetzen. מנקיה ist das Gerät, mit dem oder das ausgeleert wird.

משיח

משיח ist zunächst Adjektivum verbale passivum vom häufigen Stamme משׂח = »bestreichen, salben«. Es wird, wofern die Lesart richtig ist, 2. Sam. 1, 21 vom Schild Sauls gebraucht: בלי משיח בשמן. Das A. T. kennt sodann הכהן המשיח z. B. Lev. 4, 3 und משיח נגיד Dn. 9, 25. Des weiteren wird משיח als Substantiv verwendet. In der Abkürzung aus משיח יהוה wird das Wort zur Bezeichnung des Königs Israels und des idealen Königs der Zukunft; Psalm 105, 15 gehen die Worte אל־תגעו במשיחי auf die Patriarchen.

Im Babylonisch-Assyrischen findet sich vielleicht ein entsprechender Terminus: pašīšu = »Gesalbter«. Es scheint sich um eine Benennung des Priesters zu handeln. Jedoch ist der passive Charakter des Nomens nicht über jeden Zweifel erhaben; Friedr. Delitzsch deutet das Wort aktiv: der Salbende. Aber auch die Richtigkeit des passiven Verständnisses vorausgesetzt, die formelle Differenz der verschiedenen Wortstämme, der Unterschied in der bezeichneten Persönlichkeit, die allgemeine Verbreitung des Salbungsritus lassen eine Abhängigkeit Israels von Babel als völlig ausgeschlossen erscheinen.

נבא

Das Verbum ist im Hebräischen als Nif'al und Hitpa'el technischer Ausdruck für »weissagen«. Ebenfalls als technische Bezeichnungen liegen die Derivate נביא = »Prophet«, נביאה = »Prophetin« und נבואה = »Prophezeiung« vor. Unter den Berufsnamen der babylonischen Priester findet sich munambû = »Schreier, Heuler«. Dieser Berufsname geht auf das Pi'el von nabû: nubbû, numbû = »schreien, heulen« zurück. Aber eine direkte oder indirekte Beeinflussung des hebräischen Terminus durch den babylonisch-assyrischen erscheint ausgeschlossen. Erstens ist die Art der Wortbildung verschieden. Das hebräische Nomen ist nach der Form qāṭīl gebildet. Die Form, im Hebräischen im Verhältnis zum Arabischen wenig entwickelt, ist als

aktives Partizip nur substantivisch im Gebrauch für den persönlichen und sachlichen Täter. Munambû ist Partizip Pi'el. Zweitens liegt eine starke sachliche Differenz vor. Die Funktion des munambû ist näher nicht bekannt. Jedoch handelt es sich um den Namen eines Priesters. Friedrich Delitzsch bemerkt zudem, daß nabû II, 1 parallel mit lallaru stehe, womit die öffentlichen, bezahlten Klagemänner bezeichnet werden. In den »Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie«, ed. Lütgert u. Schlatter, 1905, Heft 1 habe ich nachzuweisen versucht, daß die in der Gegenwart häufig beliebte Herleitung des alten israelitischen Nebiismus aus der kanaanäischen Naturreligion aufgrund der vorhandenen Quellen und der historischen Verhältnisse nicht haltbar sei. Nabi' bezeichnet im A. T. vielmehr weiter nichts als den »Sprecher« sc. Jahves. Nicht um ein geordnetes Amt handelt es sich im ursprünglichen Nebiismus, sondern um eine Erscheinung, die zur Zeit der Philisternot, vorbereitet durch die stille reformatorische Tätigkeit Samuels, in Israel mehr oder weniger plötzlich zum Durchbruch kam. Was den n^{e}bi'im benannten Leuten den Namen gab, war der Eindruck des Volkes, daß in diesen Männern Jahve rede. — Die aufgewiesene formelle und sachliche Differenz reicht hin, um den Gedanken an eine Abhängigkeit des hebräischen Terminus vom babylonisch-assyrischen als irrig zu erweisen. Eine andere Frage ist, ob die Wurzel נבא als solche durch die Vermittelung der Kultur Kanaans von Babel zu den Hebräern gewandert, oder ob sie mindestens zu dem Sprachgut der sog. kanaanäischen Semiten gehört hat. Wie in den »Beiträgen« weiter begründet ist, reicht das vorhandene Material zur Entscheidung dieser Frage noch nicht aus.

נסיך

Das hebräische Wort kommt im A. T. in dreifacher Bedeutung vor. Es heißt 1) Trankopfer; 2) Gegossenes Bild; 3) Fürst. In diesem Zusammenhange kommt nur die dritte Bedeutung des Wortes in Betracht. Jos. 13, 21 wird von נסיכי סיחון geredet; ψ 83, 12 werden in einem geschichtlichen Rückblick die Formen נדיבמו und נסיכמו gebraucht; Ez. 32, 30 spricht der Prophet von נסיכי צפון, Mich 5, 4 von שמנה נסיכי אדם. — Im Babylonischen ist die Wurzel נסך als Verbum nasâku viel gebraucht:

»setzen, legen, einsetzen«. Dazu finden sich die Nomina nasîku, Pl. nasikâni und nasikâti = »Fürst«, nisakku als Bezeichnung einer Priesterklasse, dann wohl des Priesters überhaupt; weiterhin: maššaku und muššaku = »Spende«. Jensens Annahme, daß nasîku und nisakku in der Tat auf denselben Stamm zurückgehen, hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Der Fürst als nasîku ist der »Opferer«. Diese Terminologie kann gut aus einer Kulturperiode stammen, wo königliche und priesterliche Würde in derselben Hand lag. Die ursprüngliche Bedeutung der Wurzel scheint »fallen lassen« zu sein. — Das Verhältnis der hebräischen Terminologie zur babylonischen kann mit einiger Sicherheit nicht entschieden werden. Wie natürlich sich noch in später Zeit auf babylonischem Boden Königtum und priesterliche Funktion zusammenfügt, beweist nur beispielsweise die Darstellung auf dem Palastrelief zu Kujundschik, wo Assurbanipal über einen erbeuteten Löwen ein Trankopfer ausgießt. Aber dieselbe Beobachtung gilt hier für Phönizien und Kanaan. Wir wissen von phönizischen Priesterkönigen, und für den gleichen Kulturzustand in Kanaan zeugt die Gestalt des Melchisedek. Es ist daher nicht unmöglich, daß die Gleichung nasîk = »Fürst« bereits in der Urheimat der Semiten bestanden hat.

ענה

ענה als technischer Ausdruck für das Erhören seitens Jahves ist bisher mit dem bekannten hebräischen Verbum in der Bedeutung »antworten« gleichgesetzt worden. Haupt und Zimmern halten es dagegen für erwägenswert, ob der terminus technicus ענה nicht vielmehr von dem bekannten Verb zu trennen und mit babylonisch-assyrischem annu zusammenzustellen sei. Jensen leugnet, daß dies Nomen »Gnade« bedeute, faßt vielmehr die anlautende Gutturalis als א₂ und zieht annu »Zusage« zu annû = »dieser«, הנה etc. Ob diese Zusammenstellung Jensens das Richtige trifft, bleibt noch ungewiß. Festzustehen scheint dagegen zweierlei. Zunächst, daß es Stellen gibt, an denen mit annu in der etwa ursprünglichen Bedeutung von »Gnade« garnichts anzufangen ist, z. B. Šurpû II, 56: pi-i-šu anna lib-ba-šu ulla »sein Mund anna, sein Herz voll Nein«. Sodann drängt sich der Schluß auf, daß annu technischer Ausdruck für die zustimmende Antwort beim Orakel ist, der Gegensatz zu ullu

»Nein« z. B. Šurpu II, 6: ikkib ili-šu i-ku-lu ikkib (ilu) Ištar-šu i-ku-lu- anna an-na ul-la ik-bu-u a-na ul-la an-na ik-bu-u »hat er seinen Gott beleidigt, seine Göttin beleidigt, gab er statt Zusage Absage, statt Absage Zusage?« verglichen mit der Stelle: Šamaš u Rammân ina têrtišunu ul-li i-tap-pa-lu-inni »Šamaš und Rammân taten mir in ihrer Weisung ulli kund«, d. h. sie verboten es mir. Die Ableitung von ulli dürfte keinem Bedenken unterliegen: alâlu heißt »nichtig sein«, ullu »Nichtssein«, ul ist die gewöhnliche Negation. Aber daß hebräisches ענה = »erhören« mit diesem annu etwas zu tun haben sollte, muß, selbst Jensens Deutung als richtig vorausgesetzt, mindestens als unwahrscheinlich bezeichnet werden. Nach Ausweis des A. Ts. hat der Hebräer bei ענה »erhören« noch deutlich den Begriff des Antwortens herausgehört. Als Beleg mag die eine Stelle Jes. 65, 24 genügen.

והיה טרם יקראו ואני אענה
עוד הם מדברים ואני אשמע׃

Derartige Stellen lassen sich nicht durch den Hinweis erledigen, es handle sich in ihnen um ein belangloses Volksempfinden, sondern es spricht sich in ihnen das kräftige Bewußtsein aus, daß Israel die Erhörung seiner Bitten als eine Antwort Jahves wußte.

קטרת

Im Assyrischen bezeichnet קחר II, 1: »Rauch aufsteigen lassen, räuchern«. Derivat dieser Wurzel ist ḳutrinnu = »Räucherwerk, Räucheropfer«. Obwohl im Assyrischen der T-lau ת ist, wird niemand bezweifeln, daß die babylonisch-assyrische Wurzel mit der hebräischen קטר sich deckt. Aber es liegt keinerlei Anlaß vor, Entlehnung zu vermuten. Allerdings sind die gebräuchlichen Formen des Verbums קטר wahrscheinlich denominiert, und könnte unter diesem Gesichtspunkt die Vermutung aufkommen, daß die Hebräer etwa ḳutrinnu übernommen und erst nachträglich das Verbum denominativum gebildet hätten, wie ja das Nomen auch im Ägyptischen als Lehnwort vorkommt. Aber diese Betrachtungsweise scheitert nicht so sehr an dem Umstand, daß قَتَرَ = »duften, rauchen« samt Derivaten im Arabischen, und dieselbe Wurzel im Aramäischen, Phönizischen, Äthiopischen angetroffen wird, als an dem Tatbestand des Hebräischen selbst. Das Hebräische hat neben

קטרת noch eine Reihe Derivata von derselben Wurzel: Jerem. 44, 21 קִטֵּר, wenn nicht mit den LXX, Targum, Vulgata קטרת zu lesen ist; Dt. 33, 10: קטורה Ex. 30, 1: מקטר Ez. 8, 11 und 2. Chron. 26, 19: מקטרת und endlich das öfter vertretene Nomen קיטור und auch קיטר. Dazu mag auch noch auf den Eigennamen קטורה Gen. 25, 1. 4 verwiesen werden. Dieser Befund beweist, daß das Hebräische selbst die Wurzel קטר gehabt hat.

קרבן

Friedrich Delitzsch führt im Assyrischen Handwörterbuch S. 351 kurbânu = Darbringung, Gabe« auf und stellt es, dem Laute כ entsprechend, zur Wurzel = »geneigt sein«. Zimmern dagegen bestreitet, daß assyrisches kurbânu, kirbannu jemals »Darbringung, Gabe« bedeute, sondern behauptet, daß die beiden Worte an allen Stellen, wo sie vorkämen im Sinne von »Erdklumpen« oder »Unkraut« stehen. Dagegen kennen die Ritualtafeln das Verbum ḳurrubu als Terminus für das Darbringen des Opfers, z. B. 60, 12: tu-ḳar-rab sc. Feinmehl, Öl, Honig, Wein als Funktion des zammaru-Priesters. Für eine Ableitung des hebräischen Wortes קרבן von einem entsprechenden Nomen bildet also das Assyrische schon an und für sich einen mindestens wankenden Anhalt. Dazu kommt, daß im Hebräischen selbst nicht die geringste Nötigung besteht, aus dem eigenen Sprachgut herauszugehen. Denn wenn auch קרבן nur in der priesterlichen Gesetzgebung der alle Opferarten — ausgenommen das Schuldopfer — umfassende Terminus ist, so rechtfertigt diese Beobachtung doch noch nicht den Schluß, daß der Terminus erst im Späthebräischen von anderswoher müßte übernommen sein. Nicht bloß das Assyrische, sondern erst recht das Hebräische hat die Wurzrl קרב. Die Ableitung von dieser Wurzel vollzieht sich formell sehr leicht; die Gepflogenheit gerade von P, das Opfer קרבן zu benennen, findet materiell in der theologischen Anschauung dieser ihre hinreichende Begründung.

שאול

In seiner vergleichenden Liste der hebräischen und assyrischen Wörter Prolegomena 47 hat Friedrich Delitzsch שאול neben Su'âlu gestellt. Aber Jensen[1] hat sehr wahrscheinlich gemacht,

1. Kosmologie der Babylonier 1890. S. 223 f.

daß ein babylonisches Wort šu'alu = »Totenreich« überhaupt nicht existiert hat. Nach Zimmerns[1] Urteil ist auch der Versuch Jastrows[2], šu'alu zu retten, verfehlt. Zwar ist nach Aufgabe des Terminus šu'alu erwogen worden, ob der hebräische Name etwa mit assyrischem šil(l)ân[3] oder šilu[4] zusammenzustellen sei. Jenes Wort bedeutet die Gegend des Sonnenunterganges. Dieses eine Art Gemach oder Raum. Aber keiner der beiden Vorschläge ruht bis jetzt auf gesicherter Basis. Vielmehr erscheint šil(l)ân als zu šalû = »eintauchen« gehörig, geradezu zum Vergleich ausgeschlossen. So gewiß die Vorstellungen vom Totenreich bei Hebräern und Babyloniern einander eng berühren, so wenig empfängt der Name שְׁאוֹל durch das Babylonische bis heute sicheres Licht.

תורה

Das assyrisch-babylonische Nomen têrtu, Pluralis terêti. mit der Grundbedeutung »Sendung, Befehl« ist im Ritual des barû-Priesters technischer Ausdruck für das göttliche Vorzeichen bei der Orakelbefragung. Es wird häufig mit dem Determinativ širu »Fleisch« versehen, weil das Orakel in den meisten Fällen aus einem Fleischstücke mittels Opferschau hergeleitet wurde. Auf die besondere Art der Leberschau deutet der Umstand, daß têrtu mit dem Ideogramm ḪAR bezeichnet wird, das zugleich das Wort »Leber« andeutet. — Es steht zur Diskussion, ob dieser Terminus têrtu mit hebräischem תורה identisch sei. Die Frage wird mit Nein beantwortet werden müssen. Während die Etymologie von têrtu zweifelhaft bleibt, insofern Delitzsch an die Wurzel ירא = »aufbrechen«; II, 1: »ausgehen lassen« sc. einen Befehl, Haupt dagegen in Verbindung mit aramäischem ōrāitā und äthiopischem ōrīt an die Wurzel מהר denkt, findet das hebräische Nomen תורה eine in jeder Hinsicht leichte und einwandfreie Ableitung im Hebräischen selbst. Mag die Grundbedeutung von ירה »die Hand ausstrecken« oder »das Orakellos werfen« sein oder als selbständige Wurzel mit ראה zusammenhängen: jedenfalls ist das Hifʿîl הורה ein ganz geläufiges Wort für »unterweisen, lehren«. Dementsprechend ist

1. KAT.[3] 636.
2. Amer. Journ. of Sem. Lang. XIV, 165—170.
3. Jensen in ZA V, 131. 4. Jensen in ZA XV, 243.

תורה auch in erster Linie nicht ein schriftlich abgefaßter Erlaß irgendwelcher Art oder ein Vorzeichen, sondern die mündliche Unterweisung, Hi. 22, 22: קח־נא מפיו תורה. Auf die elterlichen Mahnungen geht das Wort Prov. 1, 8: אל־תטש תורת אמך; auf die Lehre der Weisen Prov. 3, 1: בני תורתי אל־תשכח und oft in den Sprüchen. Ebenso wird das Wort in der prophetischen Literatur von der mündlichen durch die Propheten ergehenden Weisung Jahves gebraucht, z. B. Jes. 1, 10: האזינו תורת אלהינו. Desgleichen bezeichnet es beim Priester zuerst die Lehre, die er mündlich erteilt, Jerem. 18, 18: לא־תאבד תורה מכהן ועצה מחכם ודבר מנביא. Erst an letzter Stelle der Entwickelung ist תורה die im Gesetz an Mose vermittelte Gottesoffenbarung ausschließlich, das Gesetz schlechthin. Also charakteristischer Weise steht תורה, soweit es sich um heilige Personen handelt, vom Propheten und Priester, aber nicht vom Wahrsagepriester. Unter solchen Umständen liegt nicht der geringste Anlaß vor, bei תורה auf das babylonisch-assyrische têrtu hinüberzugreifen.

תרומה

Mit dem Terminus תרומה wird der Teil der Einkünfte bezeichnet, den der fromme Israelit Jahve weiht: das Beste von Korn, Most, Öl, die Erstlinge, die Erstgeburten, der Zehnte, der Beuteanteil[1]. In dem Gesetz Ex. 25, 2ff. wird das Wort von freiwilliger Beisteuer zum Heiligtum gebraucht, Ex. 30, 13ff. von der gesetzlichen Kopfsteuer. In der priesterlichen Gesetzgebung wird תרומה das von den Opfern den Priestern zufallende Deputat genannt Ex. 29, 27f., im Deuteronomium Naturalspenden[2], die man zur Eröffnung des Genusses eines Nahrungsmittels gibt. Allmählich verliert תרומה den Charakter des eigentlichen Opfers. Bei Ezechiel wird sie zur Kirchensteuer Ez. 45, 13; Prov. 29, 4, falls hier nicht etwa nach den LXX *παράνομος* תרמית zu lesen ist, allgemein eine Bezeichnung für »Gabe, Geschenk«.

Im Babylonisch-Assyrischen liegt der Stamm ראם vor = »Erbarmen, Liebe zuwenden«; sodann »mit etwas begnaden,

1. Vgl. Handkommentar zum A. T. ed. Nowack. I, 2 S. 221.
2. Stade, Theologie des A. T., S. 173.

beschenken«. Derivate: rêmu = Erbarmen, Gnade; rimûtu = Zustand der Begnadigung; rêmêmu = barmherzig. Mit dieser Wurzel sind häufig Eigennamen gebildet, z. B. Nabû-ri-man-an-ni »Nebo, erbarme dich mein!«.

Es steht zur Diskussion, ob תרומה mit dieser Wurzel zusammenhänge. Die Entscheidung wird verneinend lauten müssen. Jene assyrische Wurzel רʾאם ist hebräisch רחם mit bekannten Derivaten. Aber auch abgesehen von der Differenz der Gutturale muß der Zusammenhang abgelehnt, und die bisherige Ableitung des Terminus von der Wurzel רום beibehalten werden. Die ganze Art des Opfers, um das es sich handelt, paßt zu der Bezeichnung »Abhub« gut, während die aus dem Assyrischen sich etwa ergebende Bedeutung »Gabe, Geschenk« mit dem Nebensinn »Gnadengeschenk« für eine Opfergabe des Menschen an die Gottheit sich wenig empfiehlt. Endlich hat der Hebräer selbst aus תרומה das Verbum רום herausgehört, Ex. 35, 24: כל־מרים תרומת כסף. Das Empfinden des Hebräers an und für sich könnte belanglose Volksetymologie sein; mit den übrigen Argumenten zusammen dürfte es mehr bedeuten.

Ergebnis.

Die vorstehende Untersuchung hat gezeigt, daß die religiösen Termini der Hebräer, sofern sie sprachliche Parallelen im Babylonisch-Assyrischen besitzen, fast ausnahmslos als babylonisches Lehngut mit Sicherheit nicht erwiesen werden können. In vielen Fällen steht die Entscheidung, ob semitisches Gemeingut oder babylonisches Lehngut, nicht bei der Sprachforschung, sondern bei der Religionsgeschichte. Gerade die religionsgeschichtliche Forschung aber ist Israel gegenüber gegenwärtig noch zu keinem Abschluß gekommen, sondern ist in ein neues Stadium getreten. Denn die Neigung, den Stand der Religion um die Zeit des Werdens Israels zum Volk möglichst tief anzusetzen, hat sich deutlich als irrig erwiesen, und die Erkenntnis dringt durch, daß die Anfänge der Religion Israels der geistigen Höhenlage des gesamten Orients jener Tage entsprechend gedacht werden müssen. Es scheint jedoch zum Verständnis der religiösen Anfänge Israels noch ein weiterer Schritt notwendig zu werden. So bestimmt wir wissen, daß Kanaan bereits in vor-

israelitischer Zeit von babylonischer Kultur durchtränkt war, so unzweifelhaft verdient die an den Namen Abrahams anknüpfende Überlieferung höchste Beachtung, nach der die Stammväter der Hebräer in Babylonien ansässig gewesen sind. Diese Überlieferung läßt verstehen, warum die Hebräer mit den Babyloniern in ihrer Kultur vieles gemeinsam haben mußten. Aber der Zusammenhang zwischen Babyloniern und Hebräern wird noch weiter hinauf angesetzt werden müssen. Nach allem, was vermutet werden darf, gehörten die Leute aus Abrahams Geschlecht nicht zu den sog. babylonischen Semiten, sondern zu den sog. Kanaanäern. Wie die Sprache der ersten Königsdynastie von Babel, die eine »kanaanäische« war, sich deutlich von der einheimischen abhebt, so wird sich auch die der Abrahamsleute vom babylonischen Semitisch unterschieden haben. Aber es ist eine nicht zu bestreitende Tatsache, daß ganz allgemein in grammatischer und lexikalischer Hinsicht zwischen dem Babylonisch-Assyrischen und Hebräischen eine so enge Verwandtschaft besteht, daß sie mit der zwischen dem Hebräischen und den andern semitischen Sprachzweigen nicht verglichen werden kann. Darum wird der Schluß unabweisbar sein, daß bereits in vorgeschichtlicher Zeit in der Urheimat der Semiten die in der Geschichte als babylonische und kanaanäische Semiten hervortretenden Völkergruppen kulturell besonders eng miteinander verbunden gewesen sind[1]. In dieser für uns vorgeschichtlichen Zeit und Kulturverwandtschaft dürfte der Schlüssel zum Verständnis auch der mannigfachen Parallelen in der religiösen Terminologie liegen. Jedenfalls ist die Ansicht, die allenthalben im Hebräischen Entlehnung aus Babel sieht, dieser soeben vorgetragenen Auffassung der Dinge gegenüber im Nachteil. Denn um das wahre Verhältnis der beiderseitigen religiösen Terminologie zu überschauen, genügt es nicht, allein diejenigen Termini in Anschlag zu bringen, bei denen sich ein Parallelismus feststellen läßt, sondern muß auch das auf beiden Seiten vorhandene Sondergut mit herangezogen werden. Dieses Sondergut ist nicht gering. Wenn die Neigung besteht, die kulturelle Abhängigkeit der Hebräer so stark zu betonen, daß fast jeder Parallelismus

1. Vgl. zu dieser Auffassung: F. Delitzsch, Prolegomena 42 und die dort angeführten Urteile von Praetorius und D. H. Müller.

der Termini als Entlehnung aus Babel gewertet wird, wie läßt sich der nicht geringe Bestand des Sonderguts genügend begreifen? Der vorliegende Tatbestand erklärt sich dagegen leicht, wenn auf eine enge Kulturverwandtschaft der Babylonier und Hebräer in der gemeinsamen Heimat der Semiten zurückgegriffen wird. Dann gewährt die in der Geschichte beobachtete Trennung der beiden Völkergruppen Raum genug, um neben gemeinsamem Erbgut eine weitere kulturelle Sonderentwickelung in beiden Schichten von vornherein als wahrscheinlich zu vermuten. Sprachliche und geschichtliche Daten führen also nicht bloß auf eine Beeinflussung der Hebräer durch Babel, sondern vor allem auf ein großes, gemeinsames Erbe. Dieses große, gemeinsame Erbe gestattet einen gemeinsameu Ausblick auf den Stand der Religion in der semitischen Vorzeit. Daß dieser Ausblick die hier vertretene Auffassung von dem Kulturzusammenhang als irrig erweise, weil der sich darbietende Zustand der semitischen Vorzeit zu hoch erscheint, das vermag nur der zu behaupten, der die religionsgeschichtliche Tatsache vergißt, daß mit dem steigenden Altertum hin und her die Religion sich uns in zunehmender Reinheit darstellt, oder der voreilig über Zeiten entscheidet, die niemand kennt.

Lebenslauf.

Am 13. November 1876 als Sohn des Volksschullehrers Rudolf Franckh und seiner Ehefrau Luise geb. Frey zu Berlin geboren, besuchte ich nach anfänglicher Vorbereitung im Elternhause und auf der 69. Gemeindeschule in den Jahren Michaelis 1886 bis Michaelis 1895 das Königstädtische Gymnasium in Berlin. Nach bestandener Reifeprüfung studierte ich in Berlin und Greifswald als Hauptfach Theologie, widmete mich aber von meinem zweiten Semester an im Anschluß an die Exegese des Alten Testaments zugleich dem Studium der Semitica. In die Jahre 1899 bis 1901 fällt überwiegend meine Vorbereitung auf das praktische Kirchenamt. Am 7. November 1899 bestand ich die erste, am 12. November 1901 die zweite theologische Prüfung vor dem Königlichen Konsistorium in Berlin. Zwischen beiden Examina liegt die Zeit meines kirchlichen Lehrvikariats zu Belzig und die Absolvierung meines Seminarkursus am Berliner Stadtschullehrerseminar. Nach meiner zweiten theologischen Prüfung teils als Jugendpfleger in der Lazarusgemeinde, teils als Hilfsarbeiter an der Universitätsbibliothek zu Berlin tätig, lebte ich meiner wissenschaftlichen Fortbildung, indem ich dem A. T. und den semitischen Sprachen erneute Aufmerksamkeit zuwandte. Die erste Frucht dieser neuen Studien war die am 18. Juni 1903 durch die hochwürdige theologische Fakultät zu Berlin erfolgte Promotion zum Lizentiaten der Theologie. Im Herbst desselben Jahres wurde ich zum 2. Prediger nach Oranienburg berufen. Auch im praktischen Kirchendienst die Verbindung mit der Wissenschaft aufrecht erhaltend, wurde ich aufgrund der vorstehenden Arbeit von einer Hohen Philosophischen Fakultät zu Tübingen zur Doktorprüfung zugelassen. Nach dem am 9. Juli 1908 erfolgten Colloquium sage ich allen meinen Lehrern aus früheren oder späteren Jahren meinen herzlichsten Dank.